Nicolas BERDIAEV

ESSAI D'AUTOBIOGRAPHIE SPIRITUELLE

Traduit du russe par E. BELENSON

TABLE DES MATIÈRES

Préface [1]

Chapitre I Sources et origines. — L'univers et moi. — Premiers moteurs. — Le monde aristocratique [7]

Chapitre II Solitude. — Nostalgie. — Liberté. — Révolte. — Pitié. — Doutes, Luttes spirituelles. — Méditation sur l'Eros [35]

Chapitre III La première conversion. — À la recherche du sens de la vie [77]

Chapitre IV Le monde de la connaissance philosophique. — Sources philosophiques [85]

Chapitre V Vers la révolution et le socialisme. — Marxisme et idéalisme [103]

Chapitre VI Renaissance culturelle russe du début du XXe siècle. — Rencontres [133]

Chapitre VII Vers le Christianisme. Drames religieux. — Rencontres spirituelles [161]

Chapitre VIII Le monde de la création. — Le sens de l'acte créateur et l'expérience de l'extase créatrice [199]

Chapitre IX La révolution russe et le monde communiste [217]

Chapitre X La Russie et le monde occidental [239]

Chapitre XI Ma philosophie définitive. Profession de foi. — Le monde eschatologique. — Temps et éternité [281]

Chapitre XII La connaissance de soi et ses limites. — Conclusion sur moi-même [303]

Chapitre XIII Dures années (Supplément 1940-1947) [319]

Essai d'autobiographie spirituelle SUPPLÉMENT 1947 [329]

Essai d'autobiographie spirituelle

PRÉFACE

Ce livre, il y a longtemps qu'il est conçu. Sa conception me paraît originale. Les ouvrages autobiographiques, les mémoires sont souvent irritants par leur caractère égocentrique. L'auteur se remémore les hommes et les faits, mais c'est surtout de lui-même qu'il parle. Il existe plusieurs types de livres écrits sur soi et sur sa propre vie. Il y a avant tout le journal qu'on écrit au jour le jour, année par année. La forme en est très libre et aujourd'hui les Français la préfèrent à tout autre. Le *Journal d'Amiel* est un exemple remarquable ; parmi les modernes, il faut citer le *Journal d'A. Gide*. Il y a ensuite la confession dont Saint Augustin et J.-J. Rousseau offrent les exemples les plus célèbres. Puis ce sont les mémoires — une littérature immense — qui fournissent des documents à l'Histoire. Le livre *Passé et Méditations* de Herzen est le plus brillant de ce genre. Et c'est, enfin, l'autobiographie, le récit dans l'ordre chronologique des événements extérieurs et intérieurs d'une vie. Tous ces ouvrages tendent à raconter et à fixer le passé de façon plus ou moins véridique et exacte. Les pensées et les sentiments de leurs auteurs appartiennent aussi au passé. Mon livre ne se classe entièrement dans aucune de ces [8] catégories. Je n'ai jamais écrit de journal, je n'ai pas l'intention de me confesser publiquement, je ne désire point évoquer le souvenir des événements de mon temps — tel n'est pas mon but essentiel. Ce livre ne sera pas une autobiographie dans l'acception courante du mot, offrant le récit de ma vie dans l'ordre chronologique. Et si cependant c'est une autobiographie, ce sera une autobiographie philosophique, l'histoire d'un esprit et d'une connaissance de soi.

Le souvenir ne saurait être passif, reproduire exactement le passé, c'est là ce qui le rend suspect. Le souvenir est actif ; un élément créateur, transfigurateur le distingue et c'est ce qui cause son inexactitude, son incomplète véracité. La mémoire accomplit une sélection, elle met des choses en avant et laisse beaucoup d'autres dans l'oubli, parfois inconsciemment, parfois délibérément. Ma mémoire à moi sera sciemment active à l'égard de ma vie et de ma voie, autrement dit, ce sera un effort créateur de ma pensée, de ma conscience d'aujourd'hui. Entre les faits de ma vie et le livre qui les relatera, se situera l'acte de la connaissance qui est ce qui m'intéresse le plus. Goethe écrivit un livre autobiographique portant le titre admirable : *Poésie et Vérité de ma vie*. Tout n'y est pas vrai, la création du poète y a sa part. Quant à moi, je ne suis pas poète, je suis philosophe. Le livre que j'écris sur moi-même ne contiendra pas d'invention, mais une interprétation et une connaissance philosophique de mon moi et de ma vie. Cette connaissance et cette interprétation ne sont pas une réminiscence du passé mais c'est un acte créateur se produisant dans le moment présent. La valeur de cet acte est déterminée par le degré de son élévation au-dessus du temps et de sa participation au temps existentiel, c'est-à-dire à l'éternité. La victoire sur le temps meurtrier fut l'idée essentielle de ma vie. Ce livre est franchement et consciemment égocentrique, mais ici l'égocentrisme, qui est toujours quelque peu déplaisant, [9] est à mon sens compensé par le fait que de moi et de ma vie je fais un objet de connaissance philosophique. Je ne désire pas exhiber mon âme ni extérioriser la matière brute de mon psychisme. Selon son idée initiale, ce livre sera consacré aux problèmes philosophiques : il s'agit de la connaissance de soi, du besoin qu'on éprouve de se connaître, de déterminer son propre type et son destin particulier. La philosophie soi-disant existentielle, dont la nouveauté me paraît exagérée, conçoit la philosophie comme connaissance de la vie humaine, comme connaissance du monde à travers l'existence de l'homme. Or, c'est notre propre existence qui est la plus existentielle qui soit. En se connaissant soi-même, l'homme entre en contact avec les mystères qui lui restent cachés dans sa connaissance d'autrui. J'ai pénétré le monde et son évolution historique, de même que les événements de mon époque, comme faisant partie de mon microcosme et comme constituant ma propre voie spirituelle. Dans la profondeur mystique, tout ce qui se produisit dans le monde, se produisit avec moi, et c'est là que je me heurte aux oppositions fondamentales de ma nature

contradictoire. D'une part, tout événement de mon époque, toute destinée mondiale créent ma vie à moi et mon propre destin ; d'autre part, je me sens douloureusement étranger à ce monde, éloigné et séparé de tout et de tous. Si je tenais un journal, quelques mots s'y répéteraient continuellement : cela m'est étranger... je n'ai jamais connu la fusion... nostalgie du transcendant... toujours et encore la nostalgie !... Ma vie tout entière se passa sous le signe de cette nostalgie transcendante.

Il m'a fallu vivre à une époque désastreuse pour ma patrie, ainsi que pour le monde. J'ai assisté à la ruine de mondes entiers et à la naissance de mondes nouveaux. J'ai pu observer l'extraordinaire vicissitude des destinées humaines, constater les transformations, les conformismes, les [10] trahisons de l'homme, et c'est cela, sans doute, qui me fut le plus douloureux. De mes épreuves je suis sorti avec la foi en la protection d'une Force suprême qui ne m'a pas laissé périr. Les époques aussi riches en événements et en transformations, il est convenu de les considérer comme intéressantes et de grande portée, mais ces mêmes époques sont néfastes et douloureuses pour l'individu en particulier, aussi bien que pour les générations entières. L'Histoire ne ménage pas la personne humaine, elle ne l'aperçoit même pas. J'ai passé par trois guerres, dont deux mondiales, par deux révolutions russes, la petite et la grande, et par la renaissance spirituelle du début du XXe siècle en Russie. Ensuite ce fut le communisme russe, la crise de la civilisation mondiale, le coup d'état en Allemagne, la chute de la France et son occupation par les vainqueurs ; mon expulsion et l'exil, qui n'est pas encore terminé. J'ai beaucoup souffert de la terrible guerre contre la Russie et je ne vois pas la fin des cataclysmes mondiaux. C'est trop d'événements pour un philosophe. Emprisonné quatre fois (deux fois sous le régime ancien et deux fois sous le nouveau), je fus exilé dans le nord pendant trois ans ; un procès m'exposait à l'exil à perpétuité en Sibérie ; expulsé de mon pays, c'est en exil que probablement je finirais ma vie. Et pourtant je ne fus pas un homme politique. J'eus bien des contacts, sans jamais appartenir entièrement ou m'abandonner à quoi que ce soit, sauf à ma création. Le fond de mon être appartenait à autre chose... Non seulement les problèmes sociaux ne me laissaient pas indifférent, mais ils me peinaient, car je possédais le « sens civique » ; néanmoins et dans une acception plus profonde, je fus asocial, jamais je n'ai été « homme de vie sociale ». Je n'ai jamais complètement

adhéré aux courants sociaux. Je fus toujours « anarchiste » et « individualiste » et me plaçai uniquement sur le plan spirituel.

[11]

Ce livre, je l'ai écrit librement, sans l'entrave d'un plan systématique. Il contient des souvenirs, mais ce ne sont pas eux qui comptent le plus. Les événements et les hommes y alternent avec la pensée et c'est la pensée qui occupe la place prépondérante. Je n'ai pas disposé les divers chapitres dans l'ordre strictement chronologique, comme c'est l'usage dans les autobiographies ; je les ai ordonnés selon les sujets et les problèmes qui firent la préoccupation de ma vie. Cependant, l'enchaînement dans le temps n'est pas sans importance. L'écueil principal consiste, à mon avis, dans la répétition possible du même thème dans des chapitres divers. Cela n'est justifié que par la différence du contexte. Si je me décide à mettre en avant ma personne, ce n'est pas seulement que j'éprouve le besoin d'exprimer et de fixer ma propre physionomie, mais aussi de contribuer à la mise au point et à la solution du problème de l'homme et de son destin, de même qu'à la compréhension de notre époque. J'éprouve également le besoin d'interpréter mes contradictions. De tels livres sont liés à la mémoire, puissance des plus mystérieuses : Souvenir et oubli se succèdent. Il y a bien des choses que j'oublie pour un temps et qui disparaissent du champ de ma conscience, conservées à une plus grande profondeur. L'oubli m'est un tourment constant. Ce ne sont pas seulement des faits importants, mais aussi des personnes ayant joué un rôle dans mon existence que j'oublie. J'ai toujours trouvé que c'était mal. La mémoire possède une puissance de résurrection, elle veut vaincre la mort. Or, à un moment donné le souvenir me revenait. Ce souvenir était de nature active et transfiguratrice. Je ne suis pas de ceux qui vivent dans le passé, je suis tourné vers le futur ; pour moi, le passé tient son importance de l'avenir en gestation. Je ne suis pas un homme chagrin, comme le sont ceux qui marchent le regard tourné vers le passé. L'état nostalgique qui m'est propre, signifie tout autre chose que le chagrin. Mon [12] autobiographie se ressent de ma nature plus dramatique que lyrique. En songeant à ma vie, j'en déduis que ce ne fut pas la vie d'un métaphysicien dans l'acception courante du mot. Elle fut trop passionnée, trop pleine de faits dramatiques, d'ordre personnel et social. Je cherchais la vérité, mais ma vie ne fut pas celle d'un sage ; la raison n'y dominait pas, il y avait en elle trop d'inconséquence et trop

d'éléments irrationnels. Les périodes sereines alternaient avec des périodes sombres et douloureuses, les périodes d'exaltation étaient suivies de dépression. Mais jamais et à aucune époque, l'intensité et l'effort mental ne cessèrent. Ce sont les périodes sereines et créatrices de ma vie que j'aurais voulu par-dessus tout ressusciter. J'avais désiré que le souvenir surmontât l'oubli de tout ce qui a du prix dans une vie. Or, c'est sciemment que j'évite ici de mentionner les personnes qui ont le plus marqué dans ma vie personnelle et ma voie spirituelle. Ma mémoire les garde pour l'éternité. Marcel Proust qui avait consacré toute son œuvre au problème du temps, dit au dernier chapitre de son livre *Le Temps retrouvé* : « J'avais trop expérimenté l'impossibilité d'atteindre dans la réalité ce qui était au fond de moi-même. » Ces mots, je pourrais les prendre pour épigraphe de ce livre, car ils expriment l'expérience de ma propre vie.

Ce livre est contradictoire du fait même que c'est un homme des plus renfermés qui s'applique à s'ouvrir. C'est très difficile. La discrétion m'empêche de parler de ce qui fut d'une portée immense tant pour ma vie intérieure que pour ma vie extérieure. Il est malaisé de mettre en formule l'enrichissement procuré par la communion avec une autre âme, ou de traduire le tragique secret d'une vie.

Malgré un élément occidental inhérent à ma nature, je sens mes attaches avec « l'intelligentzia » russe en quête de vérité. Je suis héritier des traditions slavophiles et occidentales, de Tchadaiev et de Khomiakov, d'Herzen et [13] de Biélinski, même de Bakounine et de Tchernichewsky, malgré la divergence de nos vues, mais par-dessus tout de Dostoïevsky, de L. Tolstoï, de W. Soloviev et de N. Fedorov. Je suis un penseur et un écrivain russe et mon universalisme, mon aversion pour le nationalisme, sont un trait du caractère russe. Je me reconnais en outre comme un penseur aristocratique ayant admis la vérité socialiste. On m'a appelé porteur de l'esprit aristocratique socialiste. En écrivant ce livre, je fus guidé par un grand désir de simplicité et de droiture, sans aucun voile artistique. Les passages portant le caractère de mémoire, de matière biographique sont écrits de manière sèche et quelque peu schématique. Ces passages, j'en avais besoin pour traduire l'atmosphère variée dans laquelle se déroulait mon évolution spirituelle. Mais cela n'a pas grande importance : ce qui compte, c'est la connaissance de soi-même, de la spiritualité et des recherches spirituelles qui nous sont propres. Ce n'est pas tant la marque

caractéristique du milieu, que celle de mes réactions au milieu, qui m'intéresse.

Écrit à Clamart et Pilat-Plage en 1940.

Essai d'autobiographie spirituelle

Chapitre I

Source et origines. L'univers et moi. – Premiers moteurs - Le monde aristocratique

C'est en partie seulement que les sources de l'homme peuvent être étudiées et connues par la raison. Le mystère de la personne et de son unicité ne saurait être sondé à fond. La personne humaine est plus mystérieuse que le monde. C'est qu'elle est tout un monde à elle seule. L'homme est un microcosme, il contient tout. Mais sa personnalité n'est actualisée et réalisée qu'en ce qu'elle comporte d'individuel, de particulier. L'homme est aussi un ensemble de multiples plans ; j'ai toujours éprouvé en moi ces échelons divers. La première réaction au monde d'un être naissant est d'une portée immense. Je ne saurais me souvenir du premier cri poussé par moi à ma rencontre avec un monde étranger ; pourtant, je suis certain que mon sentiment primordial fut celui d'une plongée dans un monde hostile. Je l'éprouvai au premier jour, comme je l'éprouve encore aujourd'hui. Je ne fus jamais qu'un passant. Les chrétiens ne sauraient se sentir établis ici-bas en permanence, ils doivent aspirer à la Cité éternelle. Ma perception initiale, [16] je ne la tenais pas pour une vertu chrétienne acquise. Et même parfois, je la considérais comme un mal, comme une fissure dans mes rapports avec le monde et la vie. J'étais loin de me sentir enraciné dans le terrestre ; la conception orphique des origines de l'âme, le sentiment d'une chute dans un monde inférieur m'étaient plus familiers.

« Et les chants fastidieux de la terre ne pouvaient

Suppléer aux célestes harmonies... »

Je n'ai jamais eu le sentiment d'avoir été engendré par mes parents, père et mère. Une pénible antipathie pour tout ce qui est générique m'est propre. Je n'aime pas la famille, et l'attachement des nations occidentales au principe familial me surprend. Des amis m'appelaient en plaisantant « ennemi du genre humain ». Pourtant, je suis très humain. La ressemblance entre enfants et parents, entre frères et sœurs, m'est désagréable. Les traits de ressemblance physique me paraissent contraires à la dignité de la personne humaine. Seule pouvait me plaire une expression de visage « non commune ». Mais il serait erroné de me croire dénué d'affection pour mes parents : je les aimais, j'appréciais leur bonté, mais mon attitude à leur égard fut plutôt celle d'un père envers ses enfants. J'étais plein de sollicitude. Je craignais pour eux la maladie, je me tourmentais à la pensée de leur mort. Je possédais très peu le sens filial. Le « sein maternel », celui de ma mère ou de notre mère — la terre, ne m'attirait pas. Ma mère passait pour être très belle, elle l'était encore à cinquante ans. Mais jamais je ne pus découvrir en moi quoi que ce fût qui ressemblât au complexe d'Oedipe dont Freud créa le mythe universel. La parenté me paraissait incompatible avec tout sentiment amoureux. L'objet aimé doit être lointain, transcendant, différent de soi. N'est-ce pas sur cette remarque que repose le culte de la Belle Dame. Je suis un romantique russe du début du XXe siècle.

Je suis d'origine aristocratique. Cette particularité qui n'est pas un accident eut une répercussion sur ma formation psychique. Mes parents appartenaient à la haute noblesse. Dans notre maison, on parlait généralement français. Mes parents eurent des relations dans les hautes classes sociales, surtout pendant la seconde partie de leur vie. Ces attaches résultaient soit de liens de parenté, soit des fonctions de cavalier-garde de mon père. Mes parents étaient liés d'amitié avec la princesse Kotchoubéi, grande maîtresse de la Cour, qui eut une immense influence sur Alexandre III. Le général-adjudant Tchérévine, commandant du Palais, également un des familiers du tsar, était un camarade de mon père au régiment. Du côté de mon père, la famille appartenait à l'armée. Tous mes ancêtres avaient été des généraux et des chevaliers de Saint-Georges, tous avaient commencé leur carrière

au régiment des cavaliers-gardes. Mon aïeul, M. N. Berdiaev était ataman de l'armée du Don. Mon arrière-aïeul, général en chef, N. M. Berdiaev, fut gouverneur général à Novorossiysk. Dans *Temps russe ancien* fut publiée sa correspondance avec Paul. Mon père était officier des cavaliers-gardes mais ayant pris sa retraite très tôt, il s'établit dans sa propriété d'Oboukhoff au bord du Dnieper ; pendant un certain temps, il fut chef de la noblesse, reprit du service au cours de la guerre turque et remplit durant vingt-cinq ans les fonctions de président dans l'administration de la banque agraire du Sud-Ouest. N'éprouvant aucun attrait pour la carrière militaire, il refusa le grade mérité pour avoir été pendant vingt-cinq ans juge d'honneur. Grâce aux mérites de mes ancêtres, dès mon bas âge, je fus inscrit comme page ; mais, lorsque mes parents demeuraient à Kiev, j'entrai dans le Corps des cadets, tout en gardant le droit de passer aux pages aussitôt que je le voudrais.

Ma mère, née princesse Koudachev, était à demi française, [18] ma grand'mère étant petite-fille de la comtesse de Choiseul. En somme, ma mère était plus française que russe ; elle reçut une éducation française, sa première jeunesse s'était passée à Paris, elle ne faisait sa correspondance qu'en français et ne put jamais apprendre l'orthographe russe. Orthodoxe d'origine, elle se sentait plutôt catholique et récitait ses prières d'après le missel français de sa mère. Pour la taquiner, je lui disais qu'elle n'osait pas tutoyer le Bon Dieu. Il est intéressant de noter qu'une de mes grands-mères et une de mes aïeules furent religieuses. La mère de mon père, née Bakhmetiev, fut religieuse en secret, du vivant de mon grand-père. Elle était en relation avec le monastère de Kievo-Petchersk, le célèbre staretz Parphène était son confesseur et la dirigea pendant sa vie entière. Je me souviens d'une impression d'enfance : à la mort de ma grand'mère, j'avais six ans, on m'emmena aux obsèques et je fus saisi d'étonnement, en la voyant dans son cercueil en habit monastique. Des moines arrivèrent, disant : « elle est à nous ! » Elle fut enterrée selon les rites monastiques.

La grand'mère de ma mère, la princesse Koudachev, née princesse Baratov, entra en religion après le décès de son mari. À l'époque soviétique, j'avais encore dans mon appartement son grand portrait à l'huile, en habit, son visage était austère. Ma grand-mère Berdiaev habitait sa propre maison avec jardin, dans les hauteurs du quartier ancien de Kiev qui s'appelait Petchersk. L'atmosphère de Petchersk était singulière, un mélange de monachisme et de militarisme. Là

étaient situés le monastère de Kievo-Petchersk, celui de Nikolsk et d'autres églises. Dans la rue on pouvait rencontrer à chaque pas des moines. Dans ce quartier, se trouvaient encore la tombe d'Askold et le cimetière sur le versant de la montagne au-dessus de Kiev, où sont enterrés ma grand'mère et d'autres de mes ancêtres. Petchersk était une place forte avec une nombreuse garnison. C'est [19] l'ancienne Russie monacale et guerrière très peu modernisée. Kiev est une des plus belles villes non seulement de Russie, mais d'Europe. Elle comprend des montagnes sur les bords du Dnieper, avec une vue extrêmement vaste, un jardin merveilleux, le « Jardin du Tsar », et la cathédrale de Sainte-Sophie, une des plus belles églises russes. Petchersk aboutit à Lipki, également situé sur la hauteur. C'est le quartier aristocratique de la noblesse et des fonctionnaires, se composant de pavillons entourés de jardins. C'est là que mes parents ont toujours demeuré dans leur maison, jusqu'à ce qu'elle fût vendue quand j'étais encore un gamin. Notre jardin rejoignait l'immense jardin du docteur Méringue qui occupait le centre de Kiev. J'ai gardé pour toujours un attachement particulier aux jardins, mais c'est la forêt que j'aimais par-dessus tout, comme si elle était ma patrie. Mon enfance et mon adolescence se passèrent à Lipki. C'était une ambiance différente de celle des nobles et des fonctionnaires ; elle semblait plus touchée par la civilisation moderne et disposée à la gaîté, alors que celle-ci était prohibée à Petchersk. La bourgeoisie habitait en deçà de la rue principale, le Krechtchatik, entre deux monts. Là il y avait des magasins. Au-dessous, près du Dnieper était le Podol, où demeuraient surtout des Juifs, mais où se trouvait aussi l'Académie spirituelle de Kiev. Quoique d'origine moscovite, notre famille comptait parmi l'aristocratie du pays du Sud-Ouest, par où pénétraient des influences occidentales, toujours sensibles à Kiev. La famille de ma mère en particulier était de type occidental, avec des éléments polonais et français. L'influence du commerce avec l'Europe occidentale se faisait toujours sentir. J'allai dès mon enfance à l'étranger ; pour la première fois, lorsque j'eus sept ans, je fis un voyage à Carlsbad, où ma mère était en traitement pour son foie malade. Ma première impression de l'étranger a été Vienne, ville qui me plut beaucoup.

Parmi mes ancêtres, c'est mon aïeul, M. N. Berdiaev, qui représente la figure la plus marquante et la plus intéressante. Lorsque j'étais petit, mon père aimait à raconter comment mon grand-père avait vaincu Napoléon. En 1814, au cours de la bataille de Kulm, les Français triomphaient des armées allemandes et russes. Tous les chefs, en commençant par le général, avaient été tués dans la section de mon grand-père. Lui, jeune lieutenant des cavaliers-gardes, dut prendre le commandement de toute la division. Il passa à une violente offensive et attaqua l'armée française. Croyant que l'ennemi avait reçu du renfort, l'armée napoléonienne se troubla et perdit la bataille de Kulm. Mon grand-père fut gratifié de la croix de Saint-Georges et de la croix de fer prussienne. Autre récit : mon grand-père commandait le régiment... Il était toujours très bon avec ses soldats ; pour l'époque militariste de Nicolas Ier, il paraissait exceptionnellement humain. Selon les dires de mon père, il était dégoûté du servage et en avait honte. Quand il fut promu général et parti pour la guerre, les soldats de son régiment lui offrirent une médaille en forme de cœur avec l'inscription : « Dieu te garde pour ta bienfaisance. » Cette médaille fut suspendue dans le cabinet de mon père et il en était particulièrement fier. Troisième récit : mon grand-père était ataman de l'armée du Don ; Nicolas arriva et s'apprêta à abolir l'autonomie cosaque, poursuivant ainsi un plan d'unification. Il y eut une parade militaire à Novotchevkassk et le tsar s'adressa à mon grand-père, en tant que chef du pays, pour que fût exécutée son ordonnance sur l'abolition de l'autonomie. Mon grand-père répondit qu'à son avis l'abolition de l'autonomie cosaque serait mauvaise pour le pays et demanda sa retraite. Tout le monde était terrifié et s'attendait à un châtiment de la part de Nicolas Ier, qui se renfrogna. Puis son humeur changea, il embrassa mon grand-père et annula l'ordonnance. Etant vieux et malade, mon [21] grand-père manifestait de l'antipathie pour les moines, bien qu'il fût orthodoxe de croyance.

Il convient de mentionner ici quelques traits héréditaires de notre famille. J'appartiens à une race d'hommes extrêmement emportés, enclins aux crises de colère. Mon père, très bon, était très vif de caractère et c'est pour cette raison qu'il eut bien des heurts et des brouilles durant sa vie. Mon frère, d'une bonté extraordinaire, avait de véritables crises de rage. J'héritai d'un tempérament irritable et emporté. C'est un trait de caractère du seigneur russe. Enfant, il

m'arrivait de frapper avec une chaise les personnes de mon entourage. À cela se rattache une certaine singularité ; je l'aperçois même dans le monde de ma pensée et de ma connaissance. Si l'esprit dans sa profondeur et les acquisitions suprêmes de la personne n'ont rien d'héréditaire, les idiosyncrasies affectives et psycho-physiques le sont souvent. Lorsque je fus en exil à Vologda, je frappai avec une canne un fonctionnaire de l'administration gouvernementale, pour avoir poursuivi dans la rue une jeune fille de ma connaissance. L'ayant frappé, je lui dis : « Demain vous serez congédié. » Il est évident que le sang de mes ancêtres m'était monté à la tête. Il m'arrivait d'éprouver une colère en quelque sorte extatique. En songeant à mon passé, je pense qu'il ne me fut souvent possible de manifester impunément une telle irascibilité que parce que je me trouvais dans une situation privilégiée. Les mœurs étaient encore patriarcales. Mon père qui dans sa vieillesse avait des opinions très libérales, ne se représentait la vie que dans une société patriarcale, déterminée par les relations de parenté. Lorsqu'on m'arrêta et lorsqu'on perquisitionna chez nous, les gendarmes marchaient sur la pointe des pieds, pour ne pas réveiller mon père. Eux et la police savaient bien que mon père tutoyait le gouverneur, qu'il était ami du général-gouverneur et qu'il avait des relations à [22] Pétersbourg. Social-démocrate et activement révolutionnaire, je n'ai en somme jamais perdu définitivement ma situation privilégiée d'aristocrate, malgré ma rupture consciente avec le monde aristocratique. Cela créait une sorte d'inégalité entre moi et mes camarades qui me considéraient comme un seigneur.

Parmi les personnes qui m'entourèrent dans mon enfance, c'est l'image de ma njanja [1], Anna Ivanovna Katamenkowa, qui s'est gravée le plus en moi. La « njanja » est une figure extraordinaire de l'ancienne Russie et l'on se demande comment elle a pu surgir sur le sol du servage. Ma njanja appartenait à mon aïeul et éleva deux générations des Berdiaev, mon père et moi. Mon père avait pour elle beaucoup d'affection et de respect. Elle représentait le type classique d'une njanja russe : foi fervente, bonté et sollicitude remarquables, grande dignité qui l'élevait au-dessus du rang domestique et faisait d'elle un membre de la famille. Les njanja formaient une classe particulière, indépendante des classes sociales. Elles furent pour bien des gentilshommes russes le

[1] La « nounou » en français.

lien unique avec le peuple. La mienne mourut très âgée, lorsque j'avais quatorze ans environ. Mon premier souvenir se rattache à elle. Je me vois cheminer à ses côtés dans une allée de la propriété familiale de mon père, à Oboukhov. Je pouvais avoir trois ou quatre ans. Je ne me souviens de rien avant, ni de rien, non plus, pendant quelque temps après ce jour. Le souvenir suivant se rattache à notre maison de Kiev. La propriété familiale fut vendue, lorsque j'étais petit, et mes parents achetèrent à Kiev une maison avec un jardin. Mon père fut constamment en danger de se ruiner. Il ne put jamais se consoler de la vente de sa propriété, dont il avait la nostalgie. Il fut toujours attiré par la campagne, tandis que ma mère préférait la ville. Ce [23] fut le sujet de fréquentes disputes. Je rêvais de la campagne, espérant que mon père achèterait une nouvelle propriété quoique plus modeste, et je me la représentais située près de la forêt que j'aimais tant. Mais cela ne devait pas être. Mon père gardait encore en Pologne un majorat que mon grand-père avait reçu pour ses mérites. Nous n'habitâmes jamais cette propriété qui se trouvait à la frontière même de l'Allemagne et était affermée. Je passai une seule fois par là, en revenant d'Allemagne, et n'avais aucune attache à ce lieu. Le majorat ne pouvait être vendu ni hypothéqué, ce qui nous sauva de la ruine complète. Mon attitude à l'égard de la propriété privée fut singulière : non seulement je ne la considérais pas comme sacrée, mais je ne pus jamais m'affranchir du sentiment qu'elle fut un péché. Je ne connus avec force le sentiment de propriété qu'à l'égard des objets usuels, surtout des livres, de la table à écrire et des vêtements. Quant à l'argent nécessaire à la vie, il me paraissait un don de Dieu, afin que je puisse m'abandonner entièrement à mon œuvre. J'unissais pourtant au manque total de sens pratique une certaine économie. Sauf ma jeunesse, la majeure partie de mon existence se passa dans la gêne pécuniaire.

Petit garçon, je passais l'été dans la magnifique propriété de ma tante, J. N. Goudim-Levkovitch. Nous étions très liés avec sa famille qui représentait un des centres de la société mondaine de Kiev. Notre famille à nous n'était pas gaie, mais la jeunesse fréquentait la maison des Goudim-Levkovitch et on s'y divertissait. J'étais en termes amicaux avec mes cousines, surtout avec Natacha, à laquelle je fus lié jusqu'à sa mort tragique à Paris. C'était une famille heureuse ; dans la nôtre, je sentais toujours quelque chose de désastreux, une inadaptation à la vie, une fissure, une trop grande sensibilité. Notre famille était

détachée de l'existence organisée et solide, et ne pouvait s'adapter au [24] nouvel aspect de la vie bourgeoise. Mon père subissait une crise idéologique, se pénétrait de plus en plus des vues libérales, rompait avec les traditions et entrait souvent en conflit avec la société. Ce furent nos rapports avec la famille de mon frère, de quinze ans mon aîné, qui provoquèrent une fissure dans la nôtre. Le milieu dans lequel vivait mon frère eut une très grande influence sur ma vie et ma formation psychique. Mon frère était un homme de grands talents — quoique très différents des miens — très bon, mais un grand nerveux, sans caractère et malheureux, n'ayant pas su réaliser ses dons. Nous vivions dans l'atmosphère des romans de Dostoïevsky.

*
* *

Dans ma première jeunesse, c'est par les parents polonais de ma mère que je connus le grand monde féodal et aristocratique. La comtesse Maraya Evstafievna Branitzkaya, née princesse Sapéga, était une cousine de ma mère, et son mari un oncle. Elles étaient amies intimes et dans mon enfance nous séjournions souvent chez eux. Un pavillon nous fut spécialement réservé. Mme Branitzkaya était propriétaire de la ville Blanche-Église, elle possédait soixante mille arpents de terre dans le gouvernement de Kiev, des palais à Varsovie, Paris, Nice et Rome. Les Branitzki étaient apparentés à la famille impériale. Une fille de Katherine II et de Potemkine était la femme du betman de Petite-Russie, Branitzki. A la limite de Blanche-Église se trouvait Alexandrie, le palais d'été des Branitzki, de style baroque, dans un des plus beaux pays d'Europe. Blanche-Église et Alexandrie formaient un véritable duché féodal, avec une cour qui nourrissait une innombrable domesticité, d'immenses écuries de chevaux de race et des chasses rassemblant tous les aristocrates des régions sud-ouest. Au dîner, on servait une quinzaine de mets raffinés. En automne, nous demeurions [25] à Blanche-Église, je possédais un cabriolet avec deux poneys, que je conduisais moi-même, allant au bois à la recherche des champignons ; le cocher, en livrée polonaise, était assis derrière la voiture. Il y avait en outre un âne que je montais, et je me promenais dans le parc. Etant déjà étudiant et social-démocrate, je résidais aussi

parfois à Blanche-Église, pour étudier dans la solitude ; j'habitais alors le palais d'hiver des Branitzki. Mais je n'aimais pas ce monde-là et depuis mon enfance je lui étais opposé. Il y avait un désaccord entre son train de vie et moi, bien que la comtesse, mondaine, pleine d'esprit et charmante, restât très gentille pour moi, quand, marxiste, j'arrivai chez elle après des discussions avec Lounarcharsky. Je m'habillais toujours avec recherche, j'étais porté à l'élégance et j'attachais beaucoup de prix à l'extérieur, j'avais pour les cigares et les parfums un goût très prononcé. J'aimais me promener seul dans le merveilleux parc d'Alexandrie, en songeant à l'autre monde... Au plus fort de la révolution, la propriété des Branitzki fut saccagée, la maison brûlée. La comtesse elle-même, femme humaine à sa façon, fut obligée de fuir et mourut peu de temps après. Lorsque, marxiste, j'étais reçu dans le salon de la comtesse, j'étais loin de prévoir que le marxisme porterait de tels fruits. A Paris, durant l'exil, je rencontrais la fille des Branitzki, la princesse Bichette Radziwill. Au monde féodal dont je me souviens comme d'un phénomène préhistorique, appartenaient également les sérénissimes princes Lopoukhine-Démidov. La princesse était cousine de ma mère ; son mari, camarade de régiment de mon père, fut mon parrain. Olga Valerianovna Lopoukhine-Démidov était une femme de grand style, d'allure majestueuse, fière, autoritaire, très jolie. Mon père était brouillé avec elle, c'est pourquoi je ne la fréquentais pas dans leur majorat de Korsoune. Il y avait une certaine rivalité de rang entre les Branitzki et les Lopoukhine-Démidov. Ces derniers [26] furent toujours menacés de ruine et la famille impériale les subventionnait périodiquement. Je rencontrai ma tante à Berlin dans l'émigration, avant sa mort. Elle manifestait beaucoup de dédain pour les monarchistes de droite. Elle sentait en eux je ne sais quoi de non aristocratique, de plébéien. « L'alliance du peuple russe », n'avait-elle pas habituellement un caractère plébéien et n'était-elle pas évitée par l'aristocratie ? Ma tante tricotait pour l'impératrice Maria Fedorovna avec laquelle elle était intime, mais en même temps elle méprisait les monarchistes russes et ne voulait pas recevoir leurs principaux représentants.

*

* *

Je fus élevé dans une institution militaire, le Corps des cadets, à Kiev, mais par exception je n'y étais qu'externe et je demeurais à la maison. Pour entrer à l'Université, il fallait passer l'examen du baccalauréat. Je n'aimais ni le Corps des cadets, ni le militarisme, rien ne m'y plaisait. Lorsque j'entrai dans la deuxième classe des cadets, au moment de la récréation, je me sentis tout désemparé et malheureux dans la foule de mes camarades. Je n'ai jamais aimé la société des garçons de mon âge et je la fuyais. Mes relations furent meilleures avec les jeunes filles. Les garçons me paraissaient ordinaires, leurs entretiens vulgaires et sots. Je pense de même aujourd'hui. Il n'y a rien de plus rebutant que les conversations entre garçons, c'est une source de corruption. Les cadets me semblaient particulièrement incultes et plats. De plus, mes camarades se moquaient parfois des mouvements nerveux de caractère choréique auxquels j'étais sujet depuis mon enfance. Je ne connaissais pas la camaraderie et cela ne fut pas sans conséquences pour ma vie. Mon seul ami fut le marin N. M. dont l'éducation était assurée par mon père. Je lui fus très [27] attaché et notre amitié dura toute la vie. Il devint comme un membre de notre famille. Par la suite, il fut marin émérite et participa à certaines expéditions. Il fut avec moi en exil à Vologda. Mais dans l'atmosphère collective de l'institution militaire, j'étais un individualiste intransigeant, très éloigné des autres. On me regardait comme un enfant aristocratique, un page, un futur cavalier-garde, tandis que les fils des soldats de la ligne représentaient la majorité. Mais mes divergences avec les cadets et toute l'atmosphère du Corps avaient des causes plus profondes. De très bonne heure, l'intérêt pour les problèmes philosophiques s'était éveillé en moi et j'avais reconnu, encore gamin, ma vocation de penseur. J'étudiais médiocrement et ne me reconnaissais pas des aptitudes d'écolier. Le répétiteur que, pendant une période, j'eus à la maison, vint un jour se plaindre à mon père d'un élève aussi incapable. Je lisais beaucoup à cette époque et je méditais sur le sens de la vie. Mais jamais je ne sus résoudre un problème mathématique, ni apprendre par cœur quatre vers, ni faire une dictée sans une série de fautes. Si dès mon enfance je n'eusse appris le français et l'allemand, j'aurais eu, sans doute, quelque difficulté à les apprendre. La connaissance des langues m'avantageait aux yeux des autres cadets. Je connaissais passablement la théorie des mathématiques et pouvais m'en tirer d'une manière ou d'une autre, sans être capable de résoudre les problèmes. Mes compositions n'étaient pas mauvaises, malgré mon inaptitude à l'orthographe. L'histoire et les

sciences naturelles étaient ce que je savais le mieux. Les programmes du Corps des cadets ressemblaient à ceux des écoles professionnelles. Les mathématiques avaient beaucoup d'importance ; dans les classes supérieures, on enseignait même la géométrie analytique et les éléments de hautes mathématiques. Les sciences naturelles, la botanique, la zoologie, la minéralogie, la physique, la chimie et la cosmographie, y furent également [28] enseignées. J'entrai à la Faculté des sciences naturelles et m'y orientai mieux que les autres étudiants. On attachait beaucoup d'importance aux langues modernes. Mais j'ai pu étudier le grec et le latin pendant deux ans, en me préparant au certificat du baccalauréat. L'enseignement au Corps des cadets n'était pas mauvais, il y avait même des agrégés de l'Université parmi les professeurs. Le directeur, le général A., était un homme de bien et sympathisait avec moi. Mais il me fut impossible de m'accoutumer à un collège, et même à l'Université. Je m'explique du point de vue psychologique, comment je fus un élève incapable, malgré mon développement intellectuel très précoce et malgré des lectures au-dessus de mon âge. Au moment de mon examen de logique, j'avais déjà lu *La Critique de la raison pure* de Kant et la *Logique* de John Stuart Mill. Mes capacités ne se manifestaient que lorsque le processus mental prenait sa source en moi, et quand je me trouvais dans un état actif et créateur ; par contre, toutes les fois que le processus mental m'arrivait du dehors et qu'il fallait assimiler passivement et retenir, je me sentais impuissant. Je n'ai jamais pu m'adapter à la position d'un homme qui se voit devant un problème à résoudre. C'est pourquoi un examen était pour moi une torture. Je ne sais pas répondre d'une manière passive : immédiatement, j'ai envie de développer mes propres pensées. Un jour, j'obtins un point à l'examen de religion. Ce fut un cas exceptionnel dans l'histoire du Corps des cadets. Je n'ai jamais su résumer un livre et, si je devais résumer mon propre ouvrage, j'en serais très certainement incapable. Au cours de ma vie, j'ai beaucoup lu et des livres très différents. Je lis avec aisance et rapidité, m'orientant extrêmement vite dans l'esprit de l'ouvrage, sachant immédiatement discerner l'enchaînement des idées. Ma manière de lire est active, je réagis d'une façon créatrice et je retiens moins le sujet du livre que les pensées [29] qu'il suscite en moi. C'est un trait qui m'est particulier. Mais je n'ai jamais pu admettre un maître ou un guide, sous ce rapport je suis autodidacte. Je n'avais rien d'un pédagogue, je concevais la vie comme une lutte pour la liberté, non comme une éducation. C'est moi-même qui dressais mon programme

d'études. Le travail philosophique ne me fut suggéré par personne, il me vint de l'intérieur de moi-même. Je n'ai appartenu à aucune école, j'étudiais toujours et je continue à le faire à présent. Mais c'est une libre participation à la science universelle et mon attitude envers elle est déterminée par moi seul. L'achat de livres me procurait une jouissance intense. Je fréquentais souvent la grande librairie d'Oglobline sur le Krechtchatik et presque tous les jours, j'allais inspecter les nouveautés parues. Cette passion m'est restée jusqu'à ce jour.

J'avais une antipathie pour tout ce qui était militaire et si dans la rue je rencontrais un soldat, cela me mettait de mauvaise humeur. Je respectais les militaires pendant la guerre et ne les supportais pas en temps de paix. J'enviais les étudiants qui s'occupaient de problèmes intellectuels au lieu de faire des marches. J'étudiai pendant trois ans la façon de se servir des armes. Le Corps des cadets était le seul endroit, où l'on fît de la culture physique et du sport, tels qu'on les faisait jadis, bien entendu. La gymnastique était obligatoire, comme la danse. Dégoûté du militarisme, je n'aimais point les exercices physiques, je trouvais la gymnastique ennuyeuse et ne la fis par la suite que le matin, par hygiène. Je n'aimais pas la danse et je dansais mal. Les bals m'ennuyaient horriblement. Parmi les occupations non intellectuelles, je n'excellais qu'en deux choses : je montais très bien à cheval et j'étais bon tireur. J'aimais beaucoup monter à cheval. Lorsque j'avais neuf ans environ, un cosaque venait souvent m'apprendre l'équitation et nous chevauchions dans la campagne. Je savais monter à la [30] manière des cosaques et des cavaliers-gardes. Une course rapide faisait mes délices. Sous ce rapport, je l'emportais sur mes camarades cadets. Plus tard, lorsque les courses à cheval devinrent d'un accès difficile, j'en fus très affligé. Quant au tir, je manquais rarement mon coup. En songeant au travail physique et à l'entraînement corporel, je constate par expérience la justesse de ma conviction profonde selon laquelle l'homme est un microcosme, un univers latent contenant toutes les possibilités. Gamin, je m'emballais pour les métiers, je fus menuisier, peintre et j'apprenais mon métier préféré de menuisier dans un atelier, où je fabriquais des cadres et des chaises. J'y pense encore maintenant avec plaisir. Pendant quelque temps, je fus jardinier et plantai des légumes. Mais tout ceci semble avoir épuisé mes aptitudes de travail physique et sous ce rapport je fus toute ma vie inhabile. Je fus également séduit par la peinture, j'avais des dispositions pour le dessin. Je passais pour l'un des

meilleurs dessinateurs parmi les cadets. J'étudiais le dessin durant trois ans dans une école spéciale, et commençais la peinture à l'huile. Je n'avais sûrement pas de vrai talent, mais j'étais bien doué. Dès que j'eus conscience de ma vocation philosophique — et je l'ai sentie de très bonne heure — j'abandonnai la peinture et me mis à écrire des romans philosophiques.

Je reviens au Corps des cadets et à mes réactions. En observant la jeunesse moderne, emballée pour le militarisme et l'idéal militaire, j'en ressens de l'irritation, car ayant reçu une éducation militaire et connaissant par expérience cette discipline, je sais ce que c'est que d'appartenir à une unité militaire. Mon séjour dans le Corps des cadets provoqua en moi une réaction violente contre ce milieu et cette atmosphère. Il est dans mon caractère de réagir négativement et de protester contre l'ambiance, ce qui est aussi une forme de dépendance. Je rompis avec tout ce [31] milieu. Je le fuyais toujours. Je suis incapable d'accommodation ; tout conformisme m'est impossible. Cette inadaptation à l'entourage est une de mes particularités. Je ne savais me soumettre à rien, ni à personne. L'expérience de mon existence me le confirme. Etant tout petit, avant d'entrer au Corps, je m'affublais de l'uniforme de mon père, des cordons et des étoiles de mon aïeul. La figure de Souvorov m'intéressait et je faisais même des plans de batailles. Mes penchants militaristes s'usèrent à ce jeu, mon caractère quelque peu guerrier passa entièrement dans la lutte idéologique, dans le combat des idées. Le militarisme m'était intolérable, parce qu'il faisait de l'homme une partie soumise au collectif. J'évitais même de porter l'uniforme de cadets, et ne coupais pas mes cheveux selon la règle ; je fuyais les généraux pour ne pas me mettre au garde-à-vous. Je n'eus de relations avec aucun de mes camarades. Mon caractère renfermé fut la cause principale de cet isolement, mon irascibilité empêchait également toute camaraderie. Ce n'était pas un plaisir que de jouer aux cartes avec moi, car je pouvais entrer en rage contre mon partenaire. L'attirance du jeu de hasard, je l'épuisai dans mon adolescence sans jamais y revenir par la suite. L'amour de la philosophie, de la connaissance existentielle supplantait pour moi tout le reste. Certains instincts de cavalier-garde qui me sont innés, je les ai refoulés et étouffés depuis. C'est ce qui compliqua encore mon caractère. Je parlerai plus loin de ma conversion. Avant cette révolution intérieure, il y avait en moi certains traits plaisants dont

je me suis affranchi plus tard. Transféré au Corps des pages, je devais demeurer à Pétersbourg chez un dignitaire, cousin de mon père. Au lieu de ce projet, et réalisant mon rêve, j'abandonnai la sixième classe et commençai à me préparer au certificat de baccalauréat, pour entrer à l'Université. Songeant au passé, je dois dire que le seul ordre d'existence [32] auquel malgré tout je fus attaché, était l'ordre patriarcal, l'existence de propriétaire. J'aimais la campagne russe au point d'en éprouver la nostalgie aujourd'hui encore.

*
* *

Les maladies jouèrent un rôle immense dans ma vie. Sous ce rapport, j'eus des traumatismes dans mon enfance. Je me considère comme courageux, vaillant au maximum moralement et aussi physiquement aux moments graves de la vie. Je l'ai prouvé, en cas de danger. Il se peut que ce soit l'héritage de mes ancêtres militaires. Mais mon courage a des limites et je peux devenir pusillanime et lâche. J'ai terriblement peur des maladies, elles me font éprouver une terreur presque mystique. Il serait faux d'expliquer cette frayeur par la peur de la mort, car cette peur, je ne l'ai jamais eue particulièrement, cela n'est pas dans ma nature. Si je crains la mort, ce n'est pas tant la mienne, que celle de mes proches. Ce que je crains, c'est précisément la maladie, et la contagion, m'imaginant toujours une issue malheureuse. Je suis un homme anxieux et cela non seulement à mon propre sujet, mais aussi au sujet des autres. Mon imagination très vive est pessimiste. Je pense ne pas craindre d'être tué par une balle ou par une bombe, l'expérience de la révolution de 1917 à Moscou le prouve : les bombes survolaient notre maison, l'une d'elles explosa dans notre cour tandis que je continuais d'écrire. Je ne craignis pas les bombardements de Paris, mais j'ai peur d'attraper le typhus, la diphtérie, même une grippe ordinaire. Cela trouve en partie son explication dans le fait que les maladies jouèrent un grand rôle dans notre famille. Je ne suis pas sujet à l'hypnose, mais, enfant, l'idée me fut suggérée que la vie et la maladie sont synonymes. Le meilleur professeur de médecine venait examiner tous les membres de la famille. [33] Ma mère souffrit du foie durant quarante ans ; elle avait souvent pendant la nuit des crises hépatiques aiguës et je

l'entendais crier, ce qui m'impressionnait fort. Chaque fois on s'attendait à sa mort. Mon père fut continuellement en traitement, moi de même. Etant encore tout petit, j'eus une fièvre rhumatismale et je passai un an au lit. Notre famille était d'une nervosité extrême. Mes gestes nerveux sont héréditaires, ils sont peut-être liés à ma nature spasmodique. Du côté de mon père, la nervosité fut particulièrement grande. Ma mère disait souvent que contrairement aux Koudachev, les Berdiaev étaient des anormaux. Mon frère fut gravement malade des nerfs : certains lui trouvaient des éléments pathologiques. Mon subconscient en garde des traumatismes. J'ai dû souvent jouer le rôle d'intermédiaire dans notre famille. Celle de mon frère signifiait pour moi la première évasion du monde aristocratique dans un milieu différent. Mon frère était capable de donner jusqu'à son dernier sou, il ne savait pas garder l'argent et se trouvait souvent dans une situation critique. Son visage était très beau, presque grec, mais parfois, il se laissait aller et donnait alors l'impression d'un gueux non rasé, non lavé et mal habillé. Puis, soudain, il apparaissait très élégant. Il avait des facultés qui me manquaient, une mémoire étonnante, le don des mathématiques et des langues. Il faisait des vers même en allemand et n'avait aucune aptitude à la philosophie. Chez lui je me heurtai de bonne heure aux phénomènes occultes contre lesquels je me dressais. Il lui arrivait de tomber en transes, de se mettre à parler en vers, parfois dans un langage inintelligible ; il devenait un medium entre notre monde et celui des mahatmas. Un jour, un mahatma dit de moi : « Il sera célèbre dans votre vieille Europe. » J'éprouvais un malaise dans cette ambiance et je luttais contre elle. Mais c'était une atmosphère intense, comme l'étaient aussi nos intérêts spirituels.

[34]

Ma famille était absolument dépourvue d'autoritarisme. Je n'y apercevais pas l'oisiveté d'une existence traditionnelle. Celle-ci était en quelque sorte ébranlée. Mes parents appartenaient à la sphère tolstoïenne, mais tenaient également de Dostoïevsky. Mon père représentait déjà, dans la seconde moitié de sa vie, la transition entre nos ancêtres et moi. Je ne fus jamais gêné ou contraint, je ne puis me rappeler d'avoir été puni. Par orgueil, sans doute, je me conduisais de manière à ne pas provoquer un châtiment. Etant enfant, je n'avais pas de caprices, je ne pleurais pas, je ne fus pas porté aux espièglerie puériles. Mais j'avais mes crises de colère. L'esprit de liberté est inné

en moi ; par mes sources et mon pathos, je suis un émancipateur. Au monde extérieur, j'oppose mon monde intérieur. Cela se manifestait dans le fait que j'aimais à arranger ma chambre, isolée de l'appartement, et ne supportais aucun empiètement sur mes affaires. Depuis mon enfance, j'ai constitué une bibliothèque. Je crois que je fus égoïste, d'un égoïsme plutôt défensif, mais non égocentrique, je n'étais point tourné vers moi-même et ne rapportais pas tout à moi. J'étais ponctuel et ordonné, je tenais à l'ordre du jour organisé et ne tolérais aucun désordre sur mon bureau. C'est le côté inverse de mon anarchisme naturel, de ma répulsion à l'égard de l'Etat, du pouvoir. Je me souviens d'un entretien important avec mon père : mon père pleura. Cette conversation eut une influence très forte sur moi et beaucoup de choses en moi changèrent à la suite de cet incident, j'y pense avec gratitude. Mon père m'aimait beaucoup et son affection s'accroissait avec le temps. Les rapports avec ma mère furent plus aisés. Il y avait en elle un élément français, elle était plus mondaine, mais en même temps d'une grande bonté. La société des aristocrates m'était étrangère et à partir d'un certain moment, elle suscita en moi une répulsion profonde allant jusqu'à la rupture complète. Je n'ai jamais aimé l'élite [35] prétendant à l'aristocratisme. Mon propre aristocratisme se manifestait dans la répulsion que j'éprouvais à l'égard des parvenus et des arrivistes, gens qui se bousculent, pour d'en-bas, se frayer la route vers les couches supérieures : je suis hostile à la sélection que je tiens pour un signe non aristocratique. C'est par les origines que se détermine l'aristocratisme, et il ne saurait être acquis. Dans mon enfance j'eus certainement des préjugés aristocratiques, mais par une sorte de réaction violente ou plutôt par une révolution, je les ai surmontés. Je n'ai pas trouvé de véritable aristocratie dans la société aristocratique, j'y voyais de la présomption, le mépris des inférieurs, un exclusivisme fermé. La Russie manquait de traditions authentiques. J'avais naturellement la psychologie du « seigneur », mes ancêtres appartenaient à la classe régnante. Mais ce caractère s'alliait en moi à la haine de la domination et de la puissance, aux exigences révolutionnaires de justice et de compassion. J'appartiens aux « pénitents nobles », quoique pendant quelque temps j'eusse combattu avec acharnement une telle formation psychique. Mon père se moquait par la suite de mon socialisme, me disant plus gentilhomme sybarite que lui. Au fond, je n'aspirais ni à l'égalité ni à la domination, mais uniquement à la construction de mon monde particulier.

*
* *

Depuis mon enfance j'ai vécu dans un monde particulier, ne me mêlant jamais au monde qui m'entourait et qui n'était pas le mien. Je ressentais avec acuité ce qui me rendait différent des autres. A. Gide dans son « Journal » parle d'un sentiment semblable, mais ses motifs sont autres. Je n'aspirais pas à accentuer à l'extérieur ma singularité, mais au contraire, je la dissimulais et faisais semblant d'être comme les autres. Ce sentiment, il ne faudrait pas le [36] confondre avec la présomption. Un homme très présomptueux peut se sentir uni au monde environnant, être social et avoir la certitude de pouvoir jouer dans ce monde — qui ne lui est pas du tout étranger — un grand rôle, occupant une haute situation. Tandis que moi, je ne possédais pas la faculté de m'accommoder, ni les capacités nécessaires pour jouer un rôle important. En raison de cette incapacité, ma célébrité européenne et même universelle m'étonnait fort. Je devins un homme « respectable », ce qui ne concorde nullement avec ma nature rebelle et hors-la-loi. Il ne faudrait pas non plus confondre mon sentiment fondamental avec un complexe d'infériorité, que j'ignore absolument. Je ne suis pas timide et en dehors du côté pratique de l'existence, où je m'avérais impuissant, je parlais et j'agissais toujours avec assurance. Dans la vie journalière, je me montrais plutôt craintif et gauche et ne devenais courageux et vaillant que s'il s'agissait du combat idéologique ou bien au moment du danger. Le sentiment dont je parle, je le définis comme celui d'être étranger au monde, incapable d'accepter le monde donné, dépourvu de racines ici-bas, un état d'isolement, de dégoût maladif de la quotidienneté. On appelait cela mon « individualisme », mais je crois ce terme inexact. Je passe du moi non seulement au monde des idées, mais aussi au monde social. L'homme est un être complexe et embrouillé. Je me sens le point d'intersection entre deux mondes. De plus, « ce monde », je le sens faux, secondaire et temporaire. Il existe un « autre monde », plus réel et plus authentique. C'est à lui qu'appartient le « moi » profond. L'art créateur de L. Tolstoï juxtapose constamment le monde mensonger et conditionné au monde vrai, à la nature divine (prince André dans le salon pétersbourgeois et prince André sur le champ de bataille, contemplant le ciel étoilé). Ce thème se

rattache pour moi au rôle de l'imagination et du rêve. Le rêve est opposé à la réalité et dans un certain sens, il est [37] plus réel. On dira que c'est du romantisme, mais cela aussi serait inexact. Le sens très réaliste et sobre de la réalité ne m'a jamais manqué, et j'étais très peu capable d'idéalisation et d'illusion. Mais la répulsion inouïe que j'éprouvais vis-à-vis de l'existence me peinait et me paraissait mauvaise. Mon aversion est aussi bien physique que psychique. Je m'efforçais de la surmonter, sans beaucoup y réussir. J'ignore le dédain, je n'ai jamais méprisé rien ni personne, mais je me dégoûte facilement, de même par rapport à la nourriture ou au côté physiologique de la vie. J'ai traversé la vie les yeux fermés, le nez bouché, car je suis extrêmement sensible aux odeurs. De là ma passion pour les parfums, j'aurais voulu que le monde se transformât en une symphonie de senteurs. C'est parce que j'éprouve avec une acuité maladive la mauvaise exhalaison du monde. Je me répugne facilement à moi-même. Je suppose que cette propriété spéciale se rattache à ma structure spirituelle. Mais ma répugnance psychique n'est pas moindre, une mauvaise odeur morale m'est aussi malaisée à supporter que si elle était physique. Les intrigues, le côté secret de la politique suscitent ma répulsion. Ma perception de la vie n'est pas esthétique et je ne sympathise pas avec les esthètes ; mon orientation essentielle dans la vie est éthique, j'appartiens au type moraliste. Pourtant je ne manque pas d'un esthétisme sensuellement plastique : j'aime les beaux visages, les beaux objets, vêtements, meubles, maisons, jardins. Non seulement j'aime la beauté dans le monde ambiant, mais je désirerais être beau aussi. Toute difformité me faisait souffrir : un bouton au visage, une tache sur la chaussure me dégoûtaient et j'avais envie de fermer les yeux. Ma vue est extrêmement aiguë ; selon l'oculiste, elle est le double de la vue normale. En entrant dans un salon, j'apercevais tout, aucune défectuosité ne me restait cachée. C'était une faculté malheureuse. [38] Il y a de par le monde, surtout chez les humains, plus de laideur que de beauté.

Je constate chez moi l'absence de beaucoup de passions et d'affections mauvaises ; peut-être, est-ce parce que je ne participe pas profondément à la lutte et à l'émulation qui se produisent dans le monde. Je suis incapable de jalousie, d'envie, et il n'y a rien qui me soit aussi étranger que le ressentiment. Tout sentiment lié à la situation hiérarchique des hommes me manque, comme aussi la soif de puissance

et de domination, qui me dégoûte. Grand nombre de passions inhérentes aux hommes me restent étrangères et incompréhensibles. On pourra en chercher la raison dans ma nature diminuée, dans mon indifférence et en premier lieu, dans mon indifférence à l'égard des succès. Ma lutte contre le monde ne fut pas celle d'un homme qui veut triompher et dominer, mais celle d'un étranger qui désire s'affranchir du pouvoir de ce monde.

Je suis dépourvu du talent d'expression, pauvre en paroles et en images. Je n'aurais pas su écrire un roman, malgré certaines qualités d'écrivain que je possède. J'abonde en sujets de romans et ne suis pas dénué d'éléments artistiques. J'ai surtout beaucoup d'imagination, et c'est l'imagination qui joua un rôle formidable dans ma vie, souvent un rôle funeste. J'ai fréquemment éprouvé le malheur en imagination et j'en ai souffert plus intensément qu'en réalité. J'ai trouvé en moi la force de survivre à la mort d'êtres proches, mais en la prévoyant dans mon imagination je défaillais. *Les mémoires d'outre-tombe* de Chateaubriand me frappèrent par un trait de ressemblance entre lui et moi, malgré de très grandes divergences. Comme Chateaubriand, je possède une très vive imagination, une hypertrophie de l'imagination, et en conséquence, il m'est impossible de me sentir satisfait par une réalité quelle qu'elle soit. Seulement, bien entendu, cette force imaginative n'est pas unie au talent [39] expressif d'un Chateaubriand. C'est l'imagination chez Chateaubriand qui déterminait son attitude à l'égard des femmes, et la réalité ne correspondait pas à sa fantaisie. Malgré le succès extraordinaire, la gloire et l'éclat de sa vie, la mélancolie l'accompagnait partout. Il ne trouvait nulle part de satisfaction. Moi non plus, et cela notamment à cause de mon imagination. Comme Chateaubriand, je fuis l'instant. Tout instant me paraît dépassé, insuffisant. On aurait pu dire de moi ce qu'on a dit de Nietzsche : « Il avait soif d'enthousiasme et d'extase, tout en éprouvant le dégoût de la réalité. » Cet état m'est très familier. J'ai éprouvé de l'enthousiasme, je connais l'extase créatrice, mais le dégoût, le démon de la lucidité, l'incapacité d'idéalisation érotique de la réalité, coupaient les ailes à mon enthousiasme. Mon attitude envers la réalité n'était pas romantique, mais au contraire très réaliste. Maurice Barrès, avec lequel je ne me sens aucune parenté, a écrit cependant cette phrase qui me touche de près : « Mon évaluation ne fut jamais une course vers quelque chose, mais une fuite vers ailleurs. » Je fus toujours loin de ce qu'on

appelle « la vie », que je n'ai au fond jamais aimée, encore moins dans ma jeunesse. Mais dire que je ne l'aime pas est inexact : il faudrait dire plutôt, que ce que j'aime dans la vie, ce n'est pas la vie elle-même, mais l'extase de la vie submergeant ses limites. J'aperçois là une contradiction flagrante, car je n'étais pas un homme à l'instinct vital amoindri, au contraire mon énergie était extrêmement puissante et parfois elle débordait. Je crois que mon attitude envers la soi-disant « vie » a des causes spirituelles et non physiologiques, et des causes précisément spirituelles, non psychologiques. Je possédais un organisme solide, mais je répugnais aux fonctions physiologiques et à tout ce qui se rattache à la chair, au monde, à la matière. Je n'en aime que la forme. J'étais toujours opposé à toute description de la vie érotique des [40] gens, cela m'était pénible, cela ne me regardait pas, ne m'intéressait pas, même s'il s'agissait de mes proches. Ce qui se rapportait à l'amour-propre, aux ambitions, à la concurrence me répugnait encore plus et je tâchais de ne pas écouter lorsqu'on en parlait. Dès que la conversation passait aux idées, je me sentais allégé. Or, l'amour sexuel et la lutte pour la domination emplissent « la vie ». En somme, il m'a souvent paru que je ne participais pas à « la vie », mais il me semble que j'en entends parler de loin et n'en suis qu'effleuré. Pourtant, j'ai eu des contacts multiples avec la vie et on comptait sur moi dans la lutte qui s'y déroule. En vérité c'est sur un autre plan que je vivais. Le sentiment eschatologique m'est en quelque sorte inné. Ce que j'aimais de la vie, c'est sa portée spirituelle et c'est l'esprit que je préférais au monde. Il eut été présomptueux et faux de dire que je me trouvais au-dessus des tentations, j'y fus certainement sujet, comme tout le monde, mais je ne les aimais pas spirituellement. Le problème de la « chair » ne se posait point pour moi, comme pour Mérejkowsky, par exemple ; c'est la liberté qui fut mon problème à moi. Je ne pouvais concevoir la « chair » ni comme pécheresse ni comme sacrée, mais ma pensée posait la question : la chair est-elle la négation de la liberté, est-elle, oui ou non, la violence ? Mon amour primordial et précoce de la philosophie et de la métaphysique s'alliait à ma répulsion de la quotidienneté contraignante et laide. La vie en elle-même me procurait peu de satisfactions, hormis la création ; j'éprouvais plus de plaisir dans le souvenir ou dans le rêve. C'est le fait de n'avoir pas voulu porter le joug de la routine du « monde » dans un esprit éclairé, qui fut sans doute mon péché le plus grave, je n'avais pas atteint cette sagesse. Or, ma philosophie fut existentielle — comme l'on

s'exprime aujourd'hui — elle traduisait mes luttes spirituelles, elle fut proche de la vie, de la vie sans guillemets. J'ajoute encore [41] quelques mots sur la soi-disant « vie » et l'ascèse. Je n'ai jamais tenu les besoins physiologiques pour urgents, j'estimais qu'ils dépendaient de l'orientation de la conscience et de l'attitude spirituelle. Mes proches me trouvaient certains penchants ascétiques, ce qui n'est pas exact, l'ascétisme m'est étranger. Dès mon enfance, je fus gâté et je désirais le confort. Mais je n'ai jamais compris pourquoi on parlait des difficultés de l'abstinence et de l'ascèse. Je trouvais que c'était l'invention d'une conscience mal orientée. Lorsqu'on me disait que l'abstention de la viande coûte de durs efforts, je m'étonnais, car la viande m'avait toujours répugné et je suis obligé de me dominer, pour en manger. Je n'y vois d'ailleurs aucun mérite. Une mauvaise odeur était pour moi beaucoup plus difficile à supporter. Ignorant la fatigue, je pouvais discuter une nuit entière et je courais avec rapidité. Aujourd'hui, l'âge et les infirmités me la font connaître. Malgré de fréquentes maladies, on me trouvait, dans ma jeunesse, une constitution athlétique. L'opinion selon laquelle l'esprit doit lutter contre la chair et ses tentations me paraissait fausse et imaginaire ; ce sont les tentations de l'esprit que celui-ci doit combattre, mais elles peuvent s'exprimer de façon charnelle. Or, il arrivait que mon esprit soit mal dirigé. Chacun possède à côté de son épreuve positive, une épreuve négative ; Stavroguine représente la mienne. On m'appelait de ce nom parfois dans ma jeunesse et la tentation consistait à m'y complaire — « un aristocrate révolutionnaire est séduisant », le teint trop éclatant, les cheveux trop noirs, le visage semblable au masque de Stavroguine... J'ai triomphé de ces traits de ressemblance. Par la suite j'écrivis un article sur Stavroguine, où j'exprimai mon attitude intime envers ce personnage — l'article suscita de l'indignation.

L'étonnement devant les contradictions humaines est très superficiel et naïf. Malgré l'apparence trompeuse, le fond [42] de l'être humain est contradictoire. Je constate en moi une série d'oppositions entremêlées, comme l'orgueil et l'humilité, par exemple. Ma structure intérieure comporte de multiples gradations, je vis sur des plans différents. Les opinions qu'on se formait sur moi m'étonnaient. Rien ne m'est moins naturel que des allures hautaines, au contraire, je voulais toujours éviter d'avoir l'air de m'élever au-dessus des autres et même je souhaitais m'accorder au niveau de la moyenne. C'est pourquoi il m'arrivait

souvent de soutenir des propos médiocres. J'aimais m'effacer. Il m'était tout à fait contraire de faire sentir mon importance et ma supériorité intellectuelle. Ce qui s'explique, pour une part, par mon caractère extrêmement renfermé, par mes efforts pour protéger mon univers intérieur, ainsi que par mon inaptitude à la communication. C'était l'orgueil, sans doute, qui se dissimulait derrière cette face extérieure, un orgueil que je ne voulais pas manifester. Je n'ai jamais voulu m'enorgueillir devant les autres. Lorsque, dans ma vieillesse, on me considérait, comme un homme illustre, cela ne me réjouissait pas, cela me gênait et me choquait un peu. C'est l'incognito qui m'attirait, et si c'était l'orgueil qui reposait au fond de mon attitude extérieure, c'est tout de même une sorte d'humilité qui était à sa base plus profonde, et que je ne tiens pas pour une vertu. C'est plutôt une qualité naturelle qu'un mérite spirituel. J'ai en général peu de mérites. Je me sais rebelle, mais humble. En m'analysant, j'avoue que j'ai peu d'amour-propre. Jamais je ne m'offensais, je m'y essayais parfois sans succès. Je ne puis comprendre les blessures de l'amour-propre et cet état me déplaisait chez les autres. Il y a en moi peu de « souterrain », ce qui ne signifie pas que je n'ai pas de défauts. Je crois que j'en ai beaucoup. Mais je ne suis pas de ceux qui se trouvent en perpétuel conflit avec eux-mêmes et qui sans cesse s'analysent. Dans mes écrits, je ne dis pas le contraire de [43] ce que je suis réellement. Je puis me cacher ou dévoiler mes contradictions, mais cette compensation à laquelle la psychopathologie moderne attache tant d'importance ne m'est pas particulière. Mon peu d'amour-propre, je l'explique par mon orgueil ; c'est par là également qu'en définitive on peut expliquer mon manque d'ambition et mon indifférence à l'égard de la renommée. Je n'ai jamais recherché la gloire humaine qui avait tellement séduit le prince André et Tolstoï lui-même. Il y a aussi de l'indifférence sur ce point. J'étais peu curieux de ce qu'on écrivait à mon sujet, parfois je ne lisais même pas ces articles. De plus, il me semblait que l'éloge de ma pensée en gênait la liberté. Je craignais les partisans et les disciples, comme une entrave à mes facultés créatrices. C'est lors d'un conflit que je me sentais le plus à l'aise, c'est alors que ma pensée atteignait sa plus grande acuité. La liberté d'esprit me paraissait liée à l'incognito. Quand, dans une réunion, on me considérait, comme une célébrité, je désirais m'enfoncer sous terre. Cela, ce n'est pas une humilité authentique, il y entre encore trop d'orgueil, d'indifférence, d'isolement, de solitude, de rêve.

Voici encore une autre contradiction poignante. Je fus toujours très sensible et vibrant. Toute souffrance, même à peine perceptible, ou celle des étrangers, m'était douloureuse. Je réagissais aux moindres nuances de changements d'humeur. Mais cette hypersensibilité s'unissait en moi à la sécheresse foncière de ma nature. Ma sensibilité est sèche, beaucoup l'ont éprouvée comme telle. Le paysage de mon âme me paraît un désert aride aux rochers dénudés. J'ai beaucoup aimé les jardins et la verdure, mais en moi il n'y a pas de jardin. Les plus hautes ascensions de ma vie sont liées à une flamme sèche. Le feu est l'élément qui m'est le plus familier, l'eau et la terre me sont plus étrangères. Cela rendait mon existence inconfortable et peu joyeuse. Cependant, j'aime l'intimité. J'ignorais et je détestais l'état de [44] langueur, je n'appartenais pas à la catégorie des hommes soi-disant « émotifs ».

L'élément lyrique est très faible en moi et comme étouffé. J'étais très sensible à la douleur, au tragique de la vie. Je suis un homme dramatique, plus spirituel qu'émotif, et sec en conséquence. J'éprouvais toujours une désharmonie entre mon esprit et les enveloppes sensibles de mon âme. C'était l'esprit qui en moi était le plus fort. Il y avait un désaccord dans ma vie émotionnelle, parfois une faiblesse. L'esprit était sain, l'âme malade. Sa sécheresse même fut maladive. Je ne me trouvais aucun trouble mental, aucun dédoublement de volonté, mais je constatais un désordre émotionnel. Il y avait une discordance entre ma puissance spirituelle et la faiblesse relative de mon âme. Je savais toujours défendre l'indépendance de mon esprit, mais rien ne m'était plus pénible que mes relations sentimentales avec autrui. Le fait même de mon irascibilité manifestait mon désarroi émotionnel. Non seulement j'avais des crises de colère, mais parfois resté seul, je brûlais de fureur en me représentant l'image de mon adversaire. J'ai déjà dit que je n'aimais point les militaires, tout ce qui se rattachait à la guerre m'était odieux, toute violence me répugnait. Mais j'avais un caractère guerrier et d'instinct j'étais porté à agir par la force des armes. Autrefois je portais une arme sur moi. Je vois ma ressemblance avec L. Tolstoï : l'aversion de la force brutale, le pacifisme, et à la fois le penchant à employer la force, le tempérament martial.

Il ne m'était facile d'épancher mes sentiments que sur les bêtes, c'est sur elles que je versais toute la réserve de ma tendresse. Mon grand

amour des animaux se rattache, peut-être, à cette disposition. C'est l'envers de la solitude. J'ai la passion des chiens, chats, oiseaux, chevaux, ânes, chèvres, éléphants, mais par-dessus tout, naturellement, des chiens et des chats, avec lesquels je fus intimement lié. C'est avec [45] les bêtes que je souhaite être dans la vie éternelle, surtout avec celles que j'ai aimées. Nous avions deux chiens, d'abord le mops Tommi, ensuite Choulka, auxquels je fus très attaché. Je ne pleure presque jamais, pourtant j'ai pleuré à la mort de Tommi, devenu très vieux, et en me séparant de Choulka, lors de mon expulsion de la Russie soviétique. Mais c'est le chat Mourry, si beau, si intelligent, un vrai charmeur qui fut ma plus grande affection. Pendant sa maladie, j'ai connu une véritable angoisse. L'amour des animaux caractérisait du reste mes parents, ainsi que ma famille actuelle.

Comme je l'ai dit, j'étais rêveur et réaliste à la fois, ces tendances peuvent coexister, car le rêve et le réalisme se rapportent à des choses différentes. Ma nature n'est pas portée à idéaliser la réalité, à s'illusionner, à se laisser fasciner, pour se désenchanter ensuite et perdre ses illusions. Loin de moi ce qu'on nomme une attitude romantique envers la vie. On ne pourrait m'appeler un romantique que de façon conditionnée et seulement dans un sens particulier. Je fus rarement déçu parce que j'étais rarement enchanté. J'abhorrais le mensonge sublime, la perception irréelle et illusionnée de la vie. J'aspirais intensément au transcendant, au-delà des limites de ce monde. Le sentiment du mensonge, de la médiocrité, de la déchéance du monde empirique est l'inverse d'une telle orientation, et ce sentiment est plus profondément ancré en moi que ne sauraient l'être les théories et les courants philosophiques. Je ne me fais pas d'illusions sur la réalité, mais la réalité, je la tiens en grande partie pour illusoire. Ce monde ne m'est pas seulement étranger, il ne me semble pas vrai, il est l'objectivation de ma faiblesse et de ma conscience mal éclairée. Ce problème touche à l'essentiel de mon caractère. L'Histoire massive, le monde matériel ne m'en imposent pas. Le « sacré » dans l'Histoire, l'ordre hiérarchique dans la société [46] me répugnent. Mais ce qui est encore plus important, je n'ai jamais pu me résigner à ce qui est temporel, passager et périssable. Je ne savais ni saisir les moments heureux de la vie, ni les éprouver comme tels. Je ne pouvais me résigner à ce que ce moment soit rapidement remplacé par un autre. Le terrible mal du temps, je l'ai ressenti avec une acuité particulièrement forte. La

séparation me faisait souffrir, comme la mort, la séparation non seulement d'avec les humains, mais aussi d'avec les choses et les lieux. J'appartiens, c'est évident, au type religieux qui se distingue par sa soif d'éternité. « Je t'aime, ô éternité », dit Zarathoustra et je le répétai de même toute ma vie. On ne peut aimer que l'éternité et on ne peut aimer que d'un amour éternel. S'il n'y a pas d'éternité, il n'y a rien. L'instant n'a toute sa valeur qu'en raison de sa participation à l'éternité, s'il sort du temps, s'il est, selon l'expression de Kierkegaard, un atome de l'éternité et non du temps. Mon mal consistait à anticiper les faits temporels. Je ressentais âprement les événements non encore réalisés, surtout les événements douloureux. Cette disposition n'est assurément ni évangélique ni sage. J'aurais voulu que le temps n'existât pas, qu'il n'y eût pas de futur, mais que l'éternité seule existât. Je suis pourtant un homme orienté vers l'avenir. Le problème du temps est, à mon sens, le problème essentiel de la philosophie, et en particulier de la philosophie existentielle. Ce monde ne me paraissait ni illimité ni infini, voilà qui est étrange, il s'avérait limité à côté de l'infini qui se révélait en moi comme plus vrai que le monde extériorisé. On me faisait souvent le reproche de ne pas aimer les résultats et les réalisations, de n'apprécier ni le succès ni le triomphe, et on appelait cela du faux romantisme. Ceci demande une explication. Il est vrai que je n'ai pas de sympathie pour ceux qui réussissent ; je vois dans la réussite une acceptation du monde plongé dans le mal. Je ne crois pas, en effet, que [47] la réalisation parfaite soit possible sur le plan du monde objectivé et aliéné. La vie dans ce monde est profondément tragique. Voilà pourquoi je n'aime pas le classicisme qui crée l'illusion d'une perfection dans le fini, tandis que la perfection ne saurait être atteinte que dans l'infini. L'essor vers l'infini et l'éternel ne doit pas être interrompu par l'illusion du fini parfait. Toute réalisation de la forme n'est que relative, elle ne peut prétendre au définitif. Toute réalisation ici-bas n'est que le symbole d'un élan vers l'éternel et l'infini ; là se trouve l'origine du caractère révolutionnaire de mon esprit. Or c'est le caractère révolutionnaire du transcendant et non de l'immanent. Contrairement à l'opinion courante, je crois que l'esprit est révolutionnaire, tandis que la matière est conservatrice et réactionnaire. Or, dans les révolutions ordinaires le monde de l'esprit est enserré par la matière qui déforme ses acquisitions. L'esprit désire l'éternité, la matière ne connaît que le temporel. Seule, l'acquisition de l'éternel est une acquisition authentique.

En me remémorant mon adolescence, je vois quelle grande importance eurent pour moi Dostoïevsky et Tolstoï. Je me sentais très lié avec les héros de leurs romans, avec Ivan Karamazov, Versilov, Stavroguine, Pr. André et puis avec ce type défini par Dostoïevsky « le vagabond de la terre russe » : Tchatzki, Eugène Onéguine, Petchorine et d'autres. C'est, peut-être, ce qui m'unit le plus profondément avec la Russie et avec son destin. Je me sentais également lié aux hommes réels tels que Tchaadaiev, certains slavophiles, Herzen, même Bakounine et les nihilistes, à L. Tolstoï lui-même et à W. Soloviev. Comme plusieurs d'entre eux, je sortais de la noblesse que j'avais quittée. La rupture avec mon ambiance, ma sortie de la société aristocratique, mon entrée dans le monde révolutionnaire, voilà le fait fondamental de ma biographie non seulement extérieure, mais [48] aussi intérieure. Cet événement s'intègre dans ma lutte pour le droit de ma pensée libre et créatrice. Je luttais avec fureur et rompais tous les liens opposés à la réalisation de ma tâche. J'avais très fortement conscience de ma vocation, et je possédais assez de volonté pour y répondre, je pouvais être féroce dans la lutte. Mais je n'étais pas homme d'un style harmonieux, je gardais des contradictions insurmontées, je ne savais pas me fixer définitivement. J'aimais par-dessus tout la philosophie, mais je ne lui appartenais pas exclusivement ; sans aimer la « vie », je lui consacrais une large part de mes forces, plus que d'autres philosophes. La vie sociale ne m'attirait pas et cependant je m'y mêlais constamment ; j'avais des goûts ascétiques, tandis que ma voie ne fut pas austère ; plein de compassion, je faisais peu pour la réaliser. J'éprouvais constamment l'ingérence des forces irrationnelles dans ma vie et je n'agissais pas selon la raison ; j'étais trop impulsif dans mes actes. J'avais conscience de ma puissance spirituelle, de mon indépendance du monde environnant, de ma liberté, dans la vie quotidienne je fus souvent écrasé par la pression désordonnée des sensations et des émotions. Par tempérament j'étais batailleur, mais je n'ai jamais mené le combat jusqu'au bout : la soif de la contemplation philosophique succédait à la lutte. Je pense souvent que c'est parce qu'il y avait en moi un seigneur permanent, un seigneur métaphysique, comme on l'a dit de moi, que je n'ai su ni réaliser toutes mes possibilités ni rester « conséquent » jusqu'au bout. Si j'avais été d'origine démocratique, j'aurais été sans doute moins complexe, dénué de certains traits que j'apprécie, mais réalisateur d'œuvres plus concentrées et plus « conséquentes ». Mon égoïsme fut plutôt celui de mon intelligence

créatrice qu'un égoïsme jouisseur, auquel je ne fus jamais porté. Je ne recherchais pas le bonheur. Je savais être cruel au nom de mon œuvre. Cet élément est inhérent à la [49] création intellectuelle. Dans un sens, un intellectuel, un penseur est un monstre. J'étais toujours déchiré par la lutte entre l'effort pour protéger ma création et la pitié envers les autres. Il faut discerner de la personne elle-même son « moi » égoïste. Le « moi » est une donnée première, il peut devenir détestable, comme disait Pascal. Or, la personne est une acquisition de qualités. Il y a dans mon « moi » des éléments qui me sont étrangers, et c'est là ce qui cause l'imbroglio et la complexité de ma vie.

Essai d'autobiographie spirituelle

Chapitre II

Solitude – Nostalgie – Liberté Révolte – Pitié – Doutes - Luttes spirituelles Méditation sur l'Eros

La solitude est un thème essentiel, son opposé est la communion. Isolement et communauté — voilà le centre de toute existence humaine, de toute vie religieuse. Comment surmonter l'isolement, la séparation ? La religion n'est pas autre chose que la recherche des rapprochements et de la communion. Je n'avais jamais le sentiment de m'intégrer au monde objectif, d'y occuper une place. Je me sentais, en substance, hors du monde objectif, qui ne me touchait qu'à la périphérie. L'absence de racines dans ce monde, déterminée plus tard par ma pensée philosophique comme le monde objectivé, est le fond de mon sentiment. Je vivais dès mon enfance dans un monde tout autre, et je feignais de participer à la vie environnante. Je me défendais contre ce monde-ci et je défendais ma liberté. Je suis le messager de la personne révoltée contre l'espèce. C'est pour cela que j'ignore la tendance à la grandeur, à la gloire, à la force et à la victoire. Enfant, je lisais beaucoup de romans et de drames, peu de vers, cela nourrissait en moi le sentiment [51] d'une vie vécue dans un monde à part. Les héros de grandes œuvres littéraires me semblaient plus réels que mon entourage.

Je possédais une poupée figurant un officier : créant un mythe, je la douais de qualités à mon goût. Après la lecture de « La Guerre et la Paix », imperceptiblement, la poupée qui portait le nom d'André devint le prince André Wolkonsky. Ainsi j'élaborais la biographie d'un être qui me paraissait plus réel que mes camarades, les cadets. Ma vie dans ce monde singulier ne fut pas exclusivement d'imagination et de fantaisie. Je suis convaincu, d'ailleurs, que l'imagination rend possible une percée à travers et par-delà ce monde, il suffit d'évoquer l'image d'un monde différent. Mais mon sens du réel en général et de cette réalité détestable en particulier n'était point diminué, le monde objectif me semblait moins irréel qu'étranger. Je ne vivais pas dans l'illusoire. C'est du romantisme, si l'on veut, mais du romantisme actif, rudement agressif et non seulement rêveur. Ma perception du monde environnant était même trop crûment réaliste, sans que je puisse l'approcher et me confondre avec lui. Par la suite, ma pensée philosophique constatait une aliénation, une extériorisation de la nature humaine, dans laquelle je trouvais une source d'esclavage. Ayant justement résisté à l'extériorisation et à l'aliénation, je voulais rester dans un monde à moi, au lieu de le rejeter au dehors. J'étais inadapté à « ce monde », comme si je n'en avais pas été issu. Je ne me croyais pas meilleur que les hommes enracinés ici-bas, parfois je m'estimais plus mauvais. Je me sentais péniblement éloigné de mon milieu, de tout groupement, de toute tendance, de tout parti. Je ne pouvais consentir à me ranger dans une catégorie, à m'incorporer à l'existence de l'humanité moyenne. Toute réunion, tout événement suscitaient en moi ce sentiment d'isolement qui me faisait souffrir. Il y avait en moi-même des choses qui me restaient étrangères. Au fond, j'étais absent, même dans [52] l'action. Mais je ne me montrais nullement indifférent, je l'étais, peut-être, trop peu ; je croyais être plutôt un homme actif, mais peu sociable quant à ma façon de ressentir la vie. Mon caractère est celui d'un féodal siégeant dans son château, pont levé et se défendant par la fusillade. Mais je suis en même temps sociable, aimant la société des humains et leurs contacts, et collaborant à certaines de leurs activités. Ma pensée n'est point isolée, les heurts et les communications la stimulent et l'aiguisent, et je cherche à argumenter. Cette contradiction provoquait des jugements erronés et les opinions sur ma personne me semblaient étonnamment fausses. J'étais trop souvent à l'extérieur différent de ce que je suis en réalité. Je portais un masque qui me protégeait du monde environnant. J'ignore, si cela fut jamais apparent et remarqué pendant

ma participation active à une réunion. J'étais si enfermé et si réservé, qu'on se méprenait à mon sujet. C'est notamment en société et au cours de mes rapports avec les autres, que j'éprouvais le plus ma solitude. Les hommes solitaires sont généralement des contemplatifs et des asociaux. Pour moi, la solitude s'unissait à la sociabilité (cette dernière n'est pas à confondre avec la nature socialisée). Je considère une telle solitude, comme un cas des plus graves. Les problèmes d'ordre social me passionnèrent jusqu'à ce jour. Et néanmoins tout ordre social m'est contraire. Je pouvais être très actif dans les cercles marxistes ; dans ma jeunesse, je faisais des conférences, je discutais, je faisais de la propagande — mais c'était toujours, comme si j'arrivais d'un autre monde, pour y retourner ensuite. En réalité, je n'ai jamais atteint ce qui fut au fond de moi. Le milieu mondain m'étant étranger, j'essayais d'en créer un qui me fût plus familier, mais les résultats étaient minimes. Je ne suis nullement ce qu'on appelle une « colonne de la société », un homme solide, un gardien des principes, fussent-ils libéraux ou socialistes.

Il existe deux types essentiels d'hommes — celui qui est en harmonie avec l'ambiance sociale, et l'autre qui n'y est pas. J'appartiens au second, j'ai toujours éprouvé une désharmonie douloureuse entre le « moi » et le « non-moi », ainsi qu'une incapacité foncière d'accommodement. Des gens bienveillants m'appelaient dans ma jeunesse « le favori des femmes et des dieux », ce qui est, peut-être, très flatteur, mais inexact par rapport à moi, car cette expression donne l'idée d'un personnage facile et heureux, tandis que j'étais le contraire. Le sentiment aigu de la solitude et de la nostalgie ne rend pas un homme heureux. La solitude se rattache à l'impossibilité d'accepter le monde tel qu'il est. Cette résistance fut sûrement à l'origine de mon premier cri métaphysique en venant au monde. C'est lorsque ma conscience fut éveillée que je pus me rendre compte de ma profonde aversion pour le monde. Or, la vie du monde et de l'homme est, en majeure partie, la quotidienneté appelée par Heidegger « das Man ». Toute existence organisée m'était hostile et je cherchais à percer au-delà. Mon peu d'amour-propre et d'ambition peut s'expliquer par cet état d'isolement et d'incapacité à me fixer dans ce monde. Les jugements des hommes ne pouvaient qu'égratigner la surface de mon être, les enveloppes de mon âme, ils ne pouvaient atteindre le noyau. Il y avait des personnes

qui m'aimaient ou m'admiraient, mais je ne fus point aimé par l' « opinion publique », la société mondaine, les marxistes, les vastes sphères des intellectuels russes, les militants culturels, les représentants de la philosophie officielle, académique et les milieux scientifiques, littéraires et ecclésiastiques. Incapable d'accommodement, j'étais toujours en opposition et en conflit. Je m'insurgeais contre la noblesse, les intellectuels révolutionnaires, le monde des littérateurs, le communisme, l'émigration, la société française. J'étais plus aimé des femmes que des hommes, mais leur amour a obscurci ma jeunesse. Je [54] défendais ma liberté, je décevais tous les espoirs. Je trompais également l'attente de tous les mouvements idéologiques qui croyaient pouvoir compter sur moi. Je n'étais à personne qu'à moi-même, à ma pensée, à ma vocation, à mes recherches spirituelles. Cela implique toujours une rupture avec le monde objectif. Le mauvais côté de cet état de choses est l'incapacité d'un don total. Jamais je ne me sentais appartenir entièrement à qui et à quoi que ce soit au monde. Je participais à tout de loin, comme un passant, sans fusionner. Jamais je n'éprouvai les transports et l'extase de l'union religieuse, nationale, sociale, érotique, par contre, je connus souvent l'extase de la rupture et de la révolte. Je ne suis absolument pas sujet à la contagion collective, même la bonne. J'ignore la fusion avec le collectif. Ce n'est pas l'être, c'est la liberté qui me transporte. Ceci détermine le caractère de mon idéologie. Or, je ne suis nullement éoliciste, mon orientation est différente et je suis très sensible à la réalité. Je suis continuellement transcendant à moi-même ; partout et en tout ce qui m'attire c'est le transcendant, c'est ce qui dépasse les limites et les bornes, et qui implique le mystère. Je ne suis ni absorbé exclusivement par mon moi ni occupé à m'analyser moi-même. Mais rien ne peut vaincre ma si lourde solitude. Parfois, je puis la surmonter par la pensée. D'autres fois, elle me réjouit, comme le retour d'un monde étranger dans ma patrie. Cette patrie, ce n'est pas moi, mais c'est le monde qui est en moi. Il ne m'est pas aisé de rendre intelligible ce que j'ai en vue. Ne suis-je pas de temps à autre étranger et moi-même haïssable ? Mais il y a en moi quelque chose de plus intime que mon moi. C'est là l'aspect le plus mystérieux de la vie, saint Augustin et Pascal l'ont connu.

Le sentiment puissant de ma vocation date de mon enfance. Je n'ai jamais dû réfléchir à la voie qu'il m'importait de choisir. Petit garçon, je me sentais enclin à la [55] philosophie. Je ne concevais pas la

vocation philosophique comme une spécialisation, je ne me voyais pas écrivant une dissertation, devenant professeur. Je n'ai jamais envisagé une carrière. J'avais de l'aversion pour tout ce qui est académique. Le corps des savants, l'enseignement doctrinal, ne jouissaient pas de mes sympathies et je regardais la sagesse scolastique comme un préjugé. Je ne pouvais m'imaginer dans le rôle de professeur, d'académicien, d'officier, de fonctionnaire, ou de père de famille, dans aucun rôle en somme. Ayant reconnu ma vocation de philosophe, j'avais conscience de ma qualité d'homme voué à la recherche de la vérité et à la découverte de l'esprit. Je fus un enfant très précoce, quoiqu'incapable d'études régulières. Je suis toujours resté un homme irrégulier. J'ai lu Schopenhauer, Kant et Hegel à l'âge de quatorze ans. C'est dans la bibliothèque de mon père que je trouvai *La Critique de la raison pure*, ainsi que la *Philosophie de l'Esprit* de Hegel (3e partie de l'*Encyclopédie*). Tout ceci contribuait à la formation de mon monde subjectif que j'opposais à l'objectif. Parfois, je croyais ne devoir jamais m'engager dans ce monde « objectif ». Tout homme possède son monde intérieur particulier. Et pour chacun, il est tout différent. Il m'est impossible d'exprimer toute l'intensité de mon sentiment du « moi » et du monde en moi, les mots me manquent. Le monde du « non-moi » m'a moins intéressé. Il n'était point objet de ma connaissance, je ne communiais pas avec lui, je ne le découvrais que comme une partie intégrante de mon monde « moi ». Je ne pouvais comprendre Kant et Hegel, qu'après avoir découvert en moi-même le monde d'idées de Kant et de Hegel. En me plongeant dans l'objet, je n'apprenais rien, et j'apprends tout en me plongeant dans le sujet. C'est à cause de cela, peut-être, que j'avais toujours l'impression d'être mal compris dans l'essentiel. Cet essentiel en moi, je ne pouvais jamais l'exprimer. [56] Cela venait en partie de mon caractère renfermé. Je savais, ou du moins je voulais exprimer mes pensées, mais non mes sentiments. Ma sécheresse fut, peut-être, une sorte d'auto-défense, la sauvegarde de mon monde intérieur. Il y avait aussi la pudeur qui m'empêchait d'exprimer mes sentiments, la pudeur et non la timidité. Les rapports intimes avec une autre personne me sont toujours difficiles, difficile est pour moi un entretien à deux. Je parle beaucoup plus facilement en société, au milieu de la foule. C'est en tête-à-tête que se manifeste le plus nettement ma solitude et que ma nature renfermée entre en jeu. C'est pourquoi je produisais invariablement l'impression d'un homme antilyrique. Cependant je n'étais pas dénué de lyrisme intérieur, non

réalisé, j'étais même très sensible et compatissant. Or, le contact avec les humains me rendait sec. Dans son « Journal », A. Gide écrit qu'il ne pouvait supporter le pathétique chez autrui et que son expression le rendait froid. J'éprouvais cela au plus haut degré. Parfois, je pensais n'avoir besoin de personne. Au sens métaphysique et moral, cette idée est fausse, bien entendu. Mais elle était vraie au sens psychologique. En réalité, j'avais besoin de mes proches et je leur dus souvent de la reconnaissance. Le fait que je n'aie rien sollicité de la vie, que je ne recherchais ni succès ni prospérité, caractérise mes rapports avec le milieu social, le monde « non-moi » et les hommes que je rencontrais. Je réalisais ma vocation, privé des facilités que donne ce monde, et si j'obtenais quelque avantage, j'en étais surpris. Je n'avais pas levé le petit doigt, pour y parvenir. J'étais assez tolérant à l'égard des hommes, je n'étais pas porté à les juger, mais en même temps j'étais intolérant ! Je le devenais, dès qu'on touchait le thème auquel, à un moment donné, se rattachait ma lutte. La pensée d'après laquelle l'intériorisation, l'évolution du monde intérieur ne sont pas suffisantes, et l'extériorisation, [57] l'action sont aussi nécessaires, m'inquiétait toujours. Selon la terminologie de Jung, je dois reconnaître que je n'étais pas seulement intraverti, mais aussi extraverti. Mais en même temps, je ressentais l'échec tragique de toute action au dehors. Rien ne me satisfaisait, ni mon propre ouvrage, ni une parole prononcée par moi. J'avais un besoin indestructible d'accomplir ma mission dans le monde, d'écrire, de fixer ma pensée. Si je ne m'étais pas exprimé constamment dans mes écrits, mes artères auraient certainement éclaté. Je n'ai jamais dû réfléchir à l'acte créateur. Au moment d'un tel acte, je ne pensais ni à moi, ni à l'impression que les autres recevraient de moi. J'en reparlerai plus loin. On comprendrait mal mon thème de la solitude si l'on pensait que je manquais d'intimité, que je n'avais aimé personne et n'étais reconnaissant envers personne. Ma vie ne s'est point passée dans la solitude et beaucoup de mes réalisations, je les dois à d'autres qu'à moi-même. Mais ma solitude métaphysique n'était pas résolue pour cela. Je n'ai jamais su ni voulu exprimer le tragique intérieur de ma vie. C'est pourquoi je ne pouvais être heureux et je cherchais une issue dans l'attente eschatologique.

NOSTALGIE

Autre thème essentiel : la nostalgie. Elle m'accompagna toute ma vie. Son intensité variait selon les périodes, parfois elle était plus poignante, parfois aussi elle diminuait. Il faut distinguer la nostalgie de l'angoisse, de la crainte et du spleen. La nostalgie est tendue vers le monde spirituel et s'accompagne du sentiment du vide, du néant, de la pourriture de ce monde. Elle aspire au transcendant et signifie [58] en même temps la rupture, l'abîme entre moi et le transcendant. La nostalgie du monde transcendant, différent de ce monde-ci, la nostalgie de l'au-delà, parle de la solitude éprouvée en présence du transcendant. C'est le conflit le plus aigu entre ma vie dans ce monde et l'attrait d'un monde différent. La nostalgie peut éveiller la conscience de Dieu, mais elle est aussi l'expérience de l'abandon de Dieu. Elle se situe entre le transcendant et le gouffre du néant. L'angoisse et l'ennui se rattachent au monde inférieur ; l'angoisse parle du danger dont me menace le monde inférieur ; l'ennui parle du vide et de la platitude de ce monde. Il n'y a rien de plus désolant ou de plus effrayant que le vide de l'ennui. La nostalgie implique l'espoir, mais l'ennui est désespéré. L'ennui ne peut être surmonté que par l'acte créateur. Quant à la peur, inséparable du danger empirique, il faut la distinguer de l'angoisse qui est inséparable non pas du danger, mais du transcendant, de la nostalgie de l'être et du non-être. Kierkegaard distingue entre « Angst » et « Furcht ». La première représente pour lui un phénomène religieux primordial. L'angoisse et la crainte sont parentes. Mais l'angoisse est beaucoup plus aiguë, elle frappe l'homme. La nostalgie est plus tenace. L'expérience d'une angoisse intense peut même guérir la nostalgie. Mais lorsque l'angoisse se transforme en nostalgie, le mal aigu devient chronique. Il m'arrivait d'éprouver les deux, mais je ne pouvais supporter la tristesse, et m'efforçais de la supprimer au plus vite. Je fuyais l'attendrissement parce que je le ressentais trop intensément. La tristesse est affective et se rattache au passé. C'est Tourguenev qui est par excellence le peintre de la tristesse. Dostoïevsky peint l'angoisse. L'angoisse est inséparable de l'éternité. La tristesse est lyrique. L'angoisse est dramatique. Chose bizarre, je croyais supporter la nostalgie qui m'est très familière, ainsi que l'angoisse, mais, si je cédais, sous le coup de la [59] tristesse, je fondais, je m'anéantissais. Pour moi, la tristesse se rattache intimement au sentiment de la pitié que je redoutais à cause de son pouvoir sur mon âme. C'est pourquoi

j'édifiais toujours des bastions contre la pitié et la tristesse et aussi contre l'attendrissement. Quant à la nostalgie, je ne pouvais rien contre elle, mais elle ne m'anéantissait pas. Du point de vue de la classification ancienne assez inexacte, elle représente l'union de deux tempéraments qu'il est convenu de considérer, comme opposés : je suis à la fois sanguin et mélancolique. Le caractère sanguin était plus visible peut-être ; le sang me montait facilement à la tête, mes réactions étaient extrêmement vives et j'étais sujet à des crises d'irascibilité. Mais les traits mélancoliques étaient plus profonds. J'étais nostalgique et de disposition pessimiste, même lorsque je paraissais gai, souriant et animé. Un élément pessimiste est inhérent à ma nature. Il est significatif qu'à l'époque de mon éveil spirituel, c'est la philosophie de Schopenhauer et non la Bible, qui imprégna mon esprit. Cela produisit sur moi des conséquences durables. J'eus des difficultés à croire au bienfait de la création divine. Le culte de la création humaine en fut la contre-partie. Il est stupéfiant de voir que l'angoisse la plus poignante, je l'éprouvais aux instants soi-disant « heureux » de la vie ; si toutefois l'on peut parler de moments de joie, c'est alors que je repensais le plus intensément à la vie douloureuse. Bien souvent, les jours de grande fête me rendaient anxieux, car je m'attendais, sans doute, à la transfiguration miraculeuse de l'existence journalière qui n'arrivait point. J'étais incapable d'idéaliser et de poétiser, comme d'autres le font, les états d'angoisse, de désespoir, de conflit, de doute, de souffrance. Ces états, souvent je les trouvais monstrueux.

Il existe une angoisse de la jeunesse. A cet âge, je l'éprouvais plus fortement qu'à l'âge adulte. Cette angoisse, [60] c'est l'abondance d'énergies non réalisées et l'incertitude de pouvoir assurer leur développement qui la suscitent. La jeunesse a encore l'espoir d'une vie intéressante, extraordinaire, riche en rencontres et en événements merveilleux. Il y a toujours une disproportion entre cet espoir et la réalité pleine de déceptions, de chagrins, de vie amoindrie. Il ne faudrait pas croire que l'angoisse soit provoquée par un manque d'énergie, c'est précisément le contraire qui souvent est vrai. Le moment de vie intense implique aussi un moment d'angoisse et la jeunesse est plus affligée qu'on ne le croit. Mais cela varie selon les cas. Les périodes d'angoisse m'étaient coutumières, surtout lorsque j'aurais dû me réjouir. Le contraste entre la joie d'un instant donné et la vie tragique dans son ensemble, est poignant. Au fond, l'angoisse est la nostalgie de

l'éternité, l'impossibilité de se résigner au temporel. L'orientation vers l'avenir ne comporte pas seulement l'espérance, mais aussi la nostalgie. L'avenir en définitive apporte la mort, et cela ne peut qu'angoisser. Tout aussi bien que le passé, le futur est hostile à l'éternité. Mais rien n'est intéressant sauf l'éternité. C'est souvent par un merveilleux soir de lune dans un beau jardin, par une journée ensoleillée dans les champs pleins d'épis, à la rencontre d'un beau visage de femme, ou bien à la naissance de l'amour, que je ressentais une brûlante nostalgie. La joyeuse ambiance me rappelait par contraste les ténèbres, la laideur, la vie périssable. Je souffrais véritablement du mal du temps. Dans mon imagination je prévoyais la fin et, ne voulant pas m'accommoder à l'évolution qui l'amène, je m'impatientais. Une angoisse singulière est jointe à l'amour. Ceux-là m'étonnaient qui ne trouvaient dans cet afflux de forces vitales que joie et bonheur. Un élément nostalgique est inhérent à l'Eros, et cette nostalgie se rattache au temps et à l'éternité. Le temps, c'est l'angoisse et l'insatiabilité, le temps est meurtrier. Il y a une angoisse du sexe. Le sexe [61] n'est pas seulement le besoin demandant sa satisfaction. Le sexe, c'est la nostalgie, car il porte le sceau de la déchéance humaine. La nostalgie du sexe ne saurait être satisfaite dans les conditions de ce monde. Le sexe engendre des illusions qui font de l'homme l'instrument d'un processus inhumain. Le dionycisme qui marque la surabondance de vie, enfante la tragédie. Or, l'élément sexuel est lié au dionysiaque ; Dionysos et Hadès, c'est une seule et même divinité. Le sexe signifie la diminution et la fissure dans l'être humain. Cependant l'homme intégral ne peut être atteint par la vie sexuelle. Le sexe demande que l'homme sortant de lui-même aille vers un autre. Mais à son retour l'homme éprouve une angoisse. Il a la nostalgie de l'intégrité. Or la vie sexuelle étant très déformée augmente encore la séparation. La nature du sexe n'est pas chaste, c'est-à-dire qu'il n'est pas intégral. Seul l'amour vrai conduit à l'intégrité. Or, c'est là un problème des plus tragiques et nous y reviendrons.

Ce n'est pas seulement par une belle nuit de lune que je puis me sentir angoissé. Le crépuscule de la grande ville, un soir d'été, à Paris notamment ou à Pétersbourg, me rendait anxieux : je supporte mal la clarté crépusculaire, cet état intermédiaire entre le jour et la nuit, lorsque la source de lumière diurne est éteinte sans que la lumière nocturne soit rallumée, lorsque manque encore l'éclairage artificiel qui protège l'homme contre l'élément obscur et la lueur des astres. Le clair-

obscur notamment aiguise la nostalgie de l'éternité, de la lumière éternelle. Et c'est dans la clarté crépusculaire d'une grande ville que le mal de la vie humaine se manifeste le plus nettement. La nostalgie nocturne est différente, elle est plus profonde et plus transcendante. Je la connais, j'en ai expérimenté l'angoisse. Avec le temps cet état a diminué. Autrefois, je ne pouvais m'endormir qu'à la lumière artificielle, mais je m'en suis déshabitué. Il m'arrivait d'avoir des rêves accablants, des cauchemars. Mais [62] parfois j'avais des rêves remarquables. La nuit, je sentais souvent une présence étrangère, et cette sensation étrange me venait de même pendant le jour : Nous nous promenions à la campagne, au bois ou dans les champs, nous étions quatre, mais je sentais qu'un cinquième nous accompagnait et j'ignorais qui il était, je ne pouvais faire le compte. Tout cela se rattache à l'angoisse. La psychopathologie contemporaine explique ce phénomène par l'inconscient ; ce qui n'explique et ne résout rien. J'ai la ferme conviction de la présence du transcendant, de l'attraction et de l'action qu'il exerce dans la vie humaine. Je me sentais plongé dans le sein du subconscient, dans le gouffre d'en-bas, mais c'est encore avec plus de force que j'éprouvais l'attrait du gouffre spirituel d'en-haut.

La nostalgie est inséparable de l'aversion pour ce qu'on appelle « la vie », sans se rendre compte de la portée de ce mot. Une angoisse folle est inhérente à la « vie », à la force même de la vie. « Grise est toute théorie et vert éternellement l'arbre de vie. » J'avais envie de tourner ce mot en paradoxe : « Gris est l'arbre de vie et éternellement verte est la théorie. » Cette inversion demande un commentaire, afin de ne pas provoquer l'indignation. Celui qui parle ici est un homme étranger à toute doctrine scolastique, à toute théorie desséchée, plutôt un Faust qu'un Wagner. Ce qu'on appelle « la vie » n'est souvent que l'uniformité de soucis quotidiens. Or, la théorie est la connaissance créatrice qui nous élève au-dessus de cette quotidienneté. En grec, théorie signifie contemplation. La philosophie (« théorie » éternellement « verte ») est affranchie de l'angoisse et de l'ennui de la « vie ». C'est, séduit par la « théorie », pour me libérer de l'oppressante angoisse de la « vie » avec sa laideur, que je devins philosophe. La pensée me libérait. A l' « être » j'opposais la « création ». La « création » n'est pas « la vie », elle est la percée et l'essor, elle [63] s'élève et tend par-delà les frontières et les limites de la « vie », vers l'Esprit. C'est la « vie » vers ses clairs-obscurs et ses brumes qui suscite

la nostalgie de la transcendance. Aussi la création est-elle l'élan vers le transcendant. La création évoque l'image d'une autre vie. Dans le monde de la création tout est plus intéressant, plus important, plus original et plus profond que dans la « vie » effective (je dis « vie » entre guillemets), que dans l'Histoire ou dans le domaine des reflets discursifs. Le monde qui s'ouvrait en moi était plus beau que le monde « objectif », où prédomine la laideur. Mais cela implique l'exaltation de l'acte créateur.

Le sentiment d'ennui, qui est l'attrait du gouffre inférieur de la vacuité, m'est-il propre ? Je ne l'ai jamais éprouvé, le temps me manquait pour l'accomplissement de ma tâche et la réalisation de ma vocation. Je n'avais pas de temps inoccupé. Mais trop de choses me semblaient ennuyeuses : les conceptions et la perception du monde propres à la majorité des humains, la politique, l'idéologie et la réalité nationale et gouvernementale ; l'existence au jour le jour, les répétitions, les imitations, la monotonie, la vie captive et limitée ; tout cela suscite l'ennui et le sentiment de vide. Mais aux moments de passivité à l'égard de l'attraction du monde inférieur, aux instants de faiblesse lorsque le monde paraît vide, banal, dénué de profondeur, alors l'ennui devient un état diabolique, une anticipation du non-être infernal. Par rapport à cet état, la souffrance semble rédemptrice, car elle possède la profondeur. Lorsque l'homme se dit qu'il n'existe rien, c'est alors le point culminant de l'ennui infernal. L'apparition de l'angoisse est déjà le salut. Il y a des hommes auxquels leur platitude permet de se sentir gais même au désert. Certains se disent épris de la vie. Je n'ai jamais pu le dire, je n'étais épris que de création et d'exaltation créatrice. La vie limitée est angoissante. [64] Seul l'homme tendu vers l'infini est intéressant. Je fuyais la vie limitée. De là vient que je ne possède pas l'art de vivre, l'art de profiter de la vie. Cet art demande la concentration sur le fini, il faut s'y plonger, il faut aimer vivre dans le temps. « L'infortune de l'homme — dit Carlyle dans *Startor Resartus* — est la source de sa grandeur ; car il possède l'infini et il lui est impossible de s'ensevelir à tout jamais dans le fini. » C'est ce monde « objectif », c'est cette vie « objective » qui constituent l'ensevelissement dans le fini, et c'est cette sépulture qui est la plus parfaite dans le fini. C'est pourquoi la « vie » représente en quelque sorte la mort lente de l'infini dans le fini, de l'éternel dans le temporel. Une puissante métaphysique anarchique m'est propre. C'est la révolte

contre la puissance du fini. On pourrait l'appeler encore un élément apophatique. Dans la vie quotidienne comme dans la vie historique, bien des choses me paraissent sans importance ou révoltantes. Toute sacralisation du fini m'est odieuse. La nostalgie peut devenir religieuse, c'est alors la nostalgie de l'immortalité et de l'éternité, de la vie infinie si différente de cette vie finie. L'art fut pour moi l'immersion dans un autre monde, tout à fait distinct du monde journalier et de ma propre existence ennuyeuse. C'est notamment la communion avec un monde différent qui fait la magie de l'art. La nostalgie permanente diminue mon activité. Je quitte trop de choses qu'il eût fallu transfigurer. Je suis très rarement heureux. Je crois parfois que la vie serait bonne et joyeuse, si la raison de mon tourment actuel disparaissait. Mais une fois cette raison disparue, un nouveau motif apparaît à l'heure même. Rien ne me donne le sentiment de satisfaction parfaite. Une telle satisfaction, je la considère au fond comme mauvaise.

[65]

LIBERTÉ

On me dit philosophe de la liberté. Un prélat obscurantiste me nomma même « esclave de la liberté ». Et c'est bien vrai, j'aimais la liberté par-dessus tout, j'en suis issu, elle est ma mère. Elle est pour moi l'être primordial. C'est de l'avoir posée, elle, et non l'être, comme base de la philosophie qui fait mon originalité. Personne, je crois, ne l'avait fait sous une forme aussi radicale. C'est dans la liberté qu'est caché le mystère du monde. Dieu voulut la liberté et c'est d'elle que surgit la tragédie du monde. La liberté est au commencement et elle est à la fin. C'est en somme une philosophie de la liberté que toute ma vie édifie, perfectionne et complète. Je suis convaincu que Dieu n'est présent que là où est la liberté et qu'il n'agit qu'à travers elle. Seule la liberté doit être sacralisée, et les fausses sacralisations, dont l'Histoire abonde, doivent être désacralisées. Je me reconnais comme un émancipateur et je sympathise avec toutes les émancipations. C'est aussi, en tant qu'émancipation que je compris et acceptai le christianisme. Dès mon enfance, j'aimai la liberté. Durant ma 2e classe au Corps des cadets, je rêvais du miracle de la liberté comme on rêve d'un prodige. Je ne pouvais supporter aucune autorité et j'étais toujours intérieurement

libre. Dès que je sentais la moindre contrainte, cela suscitait en moi une protestation et une hostilité violentes. Je ne voulais ni m'en séparer ni l'amoindrir, je ne voulais rien obtenir au prix de ma liberté. Je savais renoncer à bien des choses, non pas au nom du devoir ou des prohibitions religieuses, mais uniquement au nom de la liberté et parfois au nom de la pitié. Je ne voulais jamais m'engager et c'est cela, sans doute, qui diminuait mon activité et limitait mes possibilités de [66] réalisation. Or, je savais que la liberté engendre la douleur, tandis que la servilité l'atténue. La liberté n'est pas aisée, comme le croient ses adversaires qui la calomnient, elle est dure, elle est un joug accablant. Les hommes y renoncent facilement, ils s'en exemptent. C'est un thème particulièrement familier à Dostoïevsky. Dans ma jeunesse on m'appelait « le libre fils de l'éther », ce qui est exact en ce sens que je ne suis pas fils de la terre, que je ne relève pas de l'élément massif, mais de la liberté. Si l'on voulait dire par là que j'étais préservé de la douleur, ce serait faux. Ma liberté me coûtait cher et me causait des souffrances. « La liberté m'amena au carrefour à une heure de la nuit », a dit un poète. Toutes mes affirmations étaient prononcées en pleine indépendance et c'est ma liberté qui les inspirait. L'expérience de la liberté est primordiale. Ce n'est pas la liberté qui est le produit de la nécessité (Hegel), mais c'est la nécessité qui est le produit d'une certaine tendance de la liberté. Je ne puis accepter aucune vérité autrement que librement et à travers la liberté. Le terme liberté, je ne l'emploie pas ici dans son acception doctrinale du « libre arbitre », mais dans un sens métaphysique plus profond. La vérité peut me libérer, c'est pourquoi je ne puis accepter la vérité qu'à travers la liberté. Il y a donc deux libertés. J'en ai souvent parlé. Le caractère primordial, non dérivé, de ma liberté se manifestait en ce que je ne pouvais accepter le « non-moi » qu'en faisant du « non-moi » le contenu de mon « moi », qu'en l'intégrant dans ma liberté. C'est la lutte pour la liberté que j'ai soutenue ma vie durant, qui fut la valeur la plus positive de mon existence, mais elle eut un côté négatif : la rupture, la ségrégation, la séparation et même l'inimitié. Il arrivait que la liberté entrait en conflit avec l'amour. Contrairement à l'opinion répandue, je considérais la liberté comme aristocratique, non comme démocratique. La grande masse de l'humanité ne tient point à la [67] liberté, et ne la recherche pas. Les révolutions massives ne l'aiment pas. Dans ma voie spirituelle et dans l'expérience de ma vie, j'ai fait beaucoup d'acquisitions, mais la liberté, je ne l'ai pas acquise, elle m'était innée, elle est l'à priori de

ma vie. L'idée de la liberté fut chez moi antérieure à celle de la perfection, parce qu'il est impossible d'admettre que celle-ci soit obtenue par contrainte.

Tout, dans la vie humaine, doit passer par l'épreuve de la liberté et de ses tentations vaincues. C'est peut-être là que se trouve le sens de la chute originelle. En me remémorant ma vie à partir de ses débuts, je constate que je n'ai jamais connu ou admis aucune autorité. Cette expérience m'est étrangère. J'ignorais l'autorité dans ma famille, à l'école, dans mes études philosophiques et en particulier dans la vie religieuse. Dès mon enfance, je pris la décision de ne jamais accepter un emploi, chaque service impliquant une autorité. C'est pourquoi aussi je n'ai jamais pensé à devenir professeur. Ma pensée, même une pensée ancienne, je l'ai toujours ressentie comme nouvellement née dans la liberté, non comme formée par mes pensées antérieures — ce qui ne signifie aucunement que j'aie prétendu ne rien apprendre des grands maîtres de la pensée ou ne pas subir leur influence, ou que je ne fusse redevable de rien à personne : je m'étais toujours nourri de la pensée universelle, j'en recevais des impulsions intellectuelles, je suis très obligé aux penseurs et aux écrivains que j'ai lus pendant toute ma vie, et je suis également reconnaissant à mes proches. Mais en passant par ma liberté, tout entrait profondément en « moi », et c'est de là que tout me venait. Je n'acceptais aucune influence intellectuelle sans l'adhésion de ma liberté. Je suis par conséquent l'homme le moins traditionaliste du monde. Je n'avais même pas à rompre avec telle ou telle autorité, car pour moi il n'en existait point. Mais il y avait des philosophes et des écrivains qui [68] renforçaient particulièrement ma prédilection pour la liberté d'esprit, la confirmaient et contribuaient à la développer en moi. Sous ce rapport, la *Légende du Grand Inquisiteur*, comme Dostoïevsky en général, eut pour moi une importance extrême. Parmi les philosophes, ce fut Kant qui joua un rôle prépondérant dans mon évolution. La philosophie de Kant est celle de la liberté, quoique insuffisante et parfois inconséquente dans ses développements. Plus tard, Ibsen me fut très proche. En lui, je découvris un besoin de liberté extraordinaire. Tous mes conflits avec des hommes et des tendances se produisaient à cause de la liberté. La lutte pour la liberté, je ne la concevais pas, comme une lutte sociale en premier lieu, mais comme une revendication de la personne contre le pouvoir de la société. C'est après avoir terminé mon livre, que je fis connaissance de

l'ouvrage de Roger Secrétain : *Péguy, soldat de la vérité*. C'est une œuvre intéressante. Un passage qui aurait pu être dit de moi, m'a frappé. Je cite textuellement : « Nous sommes de ces singuliers libéraux ou libertaires qui n'admettent aucune autorité. » Cette phrase de « Pour moi » est du domaine de la psychologie, non de celui de la doctrine. Quand Péguy dit cela, en 1900, il ne le dit pas comme sociologue militant, il le dit en tant qu'homme « Péguy » pour toute sa vie. L'anarchisme est sa tendresse secrète. Il n'est certes ni nihiliste ni destructeur. Il déteste la pente des facilités. Il est du côté positif ascensionnel de l'anarchie. Mais sa passion majeure, sa force d'adhésion l'attachait au principe de liberté. L'insubordination de ce discipliné paradoxal est de n'accepter de contrainte qu'intérieure et librement choisie. On a parlé d'un parti Péguy : c'est un parti où il eût été seul. Je ne lui vois même pas de disciple dont il ne se fût bientôt séparé ou qu'il n'eût lui-même encouragé à rompre... Ce révolté, cet interdit, cet hérétique par instinct et par orgueil, est ainsi fait qu'il recherche l'autorité sans pouvoir [69] endurer de tutelle. En tant que citoyen, il ne peut supporter l'Etat bourgeois (ni même l'Etat tout court). En tant que militant révolutionnaire, il ne peut supporter la férule du socialisme doctrinal et politicien. En tant que penseur, il ne peut se soumettre à la métaphysique des sociologues du parti intellectuel... C'est son refus de toute tyrannie terrestre qui l'entraîne vers Dieu. A la condition toutefois que ce Dieu soit, lui aussi, un libéral, un libertaire, presque un anarchiste : « Un salut qui ne serait pas libre, qui ne serait pas, qui ne viendrait pas d'un homme libre, ne nous dirait plus rien », dit le Dieu de Péguy dans les « Saints Innocents ».

Je ne trouve pas de grande ressemblance générale entre Péguy et moi, mais le passage cité m'est familier, comme s'il s'agissait de moi. Je n'ai point passé par ce qu'on appelle la « conversion », ce qui est assez significatif, et il ne m'est pas possible de perdre la foi. Mais je puis m'insurger contre des notions basses et fausses de Dieu, au nom d'une idée plus ouverte et plus haute. J'expliquerai cela, lorsque je parlerai de Dieu.

J'ai défendu la liberté dans mon adolescence avec rage et fureur. Comme je l'ai déjà mentionné, mes parents n'étaient pas autoritaires et je savais sauver mon indépendance. C'est dès le seuil de ma jeunesse que j'avais rompu avec mon milieu social et cette séparation fut si abrupte que, pendant quelque temps, je préférai fréquenter des Juifs,

qui du moins n'étaient ni des nobles ni mes parents. Tout ce qui n'était point d'origine spirituelle éveillait mon hostilité ; tout ce qui est générique est contraire à la liberté. C'est, probablement, ma folle passion de la liberté et du principe de la personne qui est à la base de mon aversion pour la vie de l'espèce, pour la consanguinité. Au sens métaphysique, cela m'est particulièrement propre. Je voyais dans l'espèce l'ennemi et l'oppresseur de la personne. L'espèce est [70] dans l'ordre de la nécessité, non de la liberté. Aussi, la revendication de la liberté est-elle une lutte contre l'emprise du sang sur l'homme. La juxtaposition de la naissance et de la création est aussi très essentielle pour ma philosophie. C'est la liberté, la personne, la création qui sont à la base de ma façon de ressentir le monde et de le concevoir. Ma lutte s'intensifia avec le temps. Ayant rompu les liens de la tradition aristocratique et entrant dans le monde révolutionnaire, je commençai mon combat pour la sauvegarde de la liberté au sein même de ce monde, parmi l' « intelligentzia » révolutionnaire et les marxistes. J'ai compris de très bonne heure qu'ils n'aimaient pas véritablement la liberté et que leur passion profonde était ailleurs. Etant encore marxiste, je trouvai dans cette doctrine des éléments qui devaient aboutir au despotisme et à la négation de la liberté. J'ai expérimenté dans ma vie le conflit de la personne avec le groupe social, la société et l'opinion publique. Et je me mettais toujours du côté de la personne. Des années entières de ma vie furent consacrées à la lutte avec la société intellectuelle, j'y ai dépensé beaucoup trop de mon énergie, ce qui m'empêchait de me donner entièrement à la création philosophique. Je prenais très à cœur le problème des rapports de la liberté et du socialisme, et dans ma jeunesse ce problème me faisait éprouver, à certains moments, une angoisse mortelle. L'argumentation anti-socialiste du libéralisme et de l'individualisme me paraissait hypocrite, leur défense de la liberté me semblait fausse. Or, je voyais clairement la possibilité de transformation du socialisme pouvant amener la libération, mais aussi la destruction de la liberté, la tyrannie, le système du Grand Inquisiteur. J'ai pressenti le bolchévisme en fréquentant les milieux marxistes, et déjà je combattais le totalitarisme, au nom de la pensée indépendante et de la création. Ce combat, il me fallait le mener dans les milieux idéologiques [71] de toute tendance. Tout groupement social idéologique, toute sélection selon un credo est une atteinte à la liberté, à l'indépendance personnelle et à la création. Ma voie spirituelle m'ayant mis en contact avec le monde de l'Orthodoxie, j'éprouvai la

même angoisse que j'avais ressentie dans les mondes aristocratique et révolutionnaire, j'y retrouvai la même atteinte à la liberté, la même hostilité envers l'indépendance de la personne et de son action créatrice. Seulement, le thème se posait ici à une plus grande profondeur. C'est le fond même de l'âme humaine que touche la religion. Je dus également déployer mes efforts pour la sauvegarde de la liberté et de la dignité humaine pendant la révolution communiste, ce qui causa mon expulsion de Russie. Le même problème se posait, enfin, dans l'atmosphère de l'émigration ; je m'aperçus que ses éléments majeurs détestaient et rejetaient la liberté, tout comme le communisme russe, mais avec moins de raison. C'est après la guerre mondiale que s'éleva une génération qui abhorrait la liberté et préférait l'autorité et la violence. Il n'y avait là rien de nouveau. Pour moi, je continue d'être solitaire dans ma prédilection aristocratique de la liberté et du principe personnel. Je n'ai trouvé cette prédilection ni chez les classes régnantes de l'ancien régime, ni parmi l'ancienne intelligentzia révolutionnaire, ni dans l'Orthodoxie historique, ni chez les communistes, et moins encore chez les fascistes de la nouvelle formation. Je m'exprime avec plus de force : toute société organisée jusqu'à ce jour est hostile à la liberté et portée à renier la personne humaine. Et cela, c'est la conséquence d'une conception fausse, d'une conscience mal orientée et d'une hiérarchie inexacte des valeurs. La dernière génération ne possède pas une seule idée originale, elle vit sur les déformations et les rebuts du XIXe siècle. Une personnalité consciente de sa valeur et de sa liberté primordiale reste isolée dans la société devant [72] les processus massifs de l'Histoire. Le siècle démocratique est un siècle bourgeois, défavorable à l'apparition de fortes personnalités.

J'ai beaucoup médité toute ma vie sur le problème de la liberté et j'ai rédigé par deux fois une philosophie de la liberté, m'appliquant à perfectionner ma pensée.

Ce problème, il faut le dire, est très complexe. Les concepts de la liberté sont divers, de là proviennent beaucoup de malentendus. La liberté, il faut le reconnaître, est dynamique, non statique. Il existe une dialectique de la liberté, un destin de la liberté dans le monde. Elle peut se transformer jusqu'au renversement total. La philosophie classique l'identifie habituellement avec le « libre arbitre ». La liberté est comprise comme liberté de choix, comme possibilité de tourner à gauche ou à droite. Le choix entre le mal et le bien suppose une règle

de discrimination du mal et du bien. On apprécie le libre arbitre surtout du point de vue criminel judiciaire appliqué à la vie humaine. Le libre arbitre est nécessaire pour la responsabilité et le châtiment. Pour moi, la liberté a une portée tout autre. La liberté est mon indépendance et la détermination intérieure de ma personne, elle est ma force créatrice, non pas le choix entre le mal et le bien placés devant moi, mais ma propre création du mal et du bien. L'attitude « choix » peut accabler l'homme, en le rendant indécis, elle peut le priver du sentiment de la liberté. C'est au moment où le choix est fait et où je suis dans la voie créatrice, que la libération a lieu. Le thème de la liberté est inséparable de celui de l'homme et de la création. Que la vie divine, la vie en Dieu soit liberté, audace, envol, indépendance, anarchie, ce fut là la croyance de ma vie entière. A sa limite extrême ce thème n'appartient plus au domaine moral et psychologique, mais il est le thème métaphysique de Dieu et de la liberté, de la liberté et du mal, de la liberté et de [73] la nouveauté créatrice. La liberté porte avec elle des éléments nouveaux. Les adversaires de la liberté aiment à lui opposer une vérité imposée. Mais une vérité imposée de force, comme une réalité tombant du ciel, n'existe pas. La vérité est à la fois voie et vie, et c'est une conquête spirituelle. C'est dans la liberté et à travers la liberté qu'on reconnaît la vérité. Une vérité qu'on m'impose en me demandant de renoncer à la liberté, n'est pas du tout vérité, mais une tentation diabolique. La connaissance de la vérité m'affranchira. Mais il y a une vérité de début et une autre de la fin. Je reconnais celle qui m'affranchit. Aucune autorité au monde ne saurait me l'imposer. Impossible de m'affranchir par la contrainte. Je n'ai jamais admis, je n'admettrai jamais une orthodoxie prétendant à la vérité à l'insu de ma libre recherche et de mes investigations. Je proclamais la révolte contre toute orthodoxie, soit marxiste soit religieuse, si elle osait limiter ou anéantir ma liberté. Je l'ai fait, et je le ferai toujours. Je suis même enclin à penser qu'une telle orthodoxie n'a rien en commun avec la vérité, qu'elle l'abhorre au fond. Les plus formidables falsifications de la vérité furent accomplies par les orthodoxies. L'orthodoxie est de nature sociologique et signifie l'emprise du collectif organisé sur la personne et sur le libre esprit de l'homme. Je crois à l'existence de l'éminente vérité de la liberté. La liberté s'intègre à la vérité qui m'est dévoilée. La liberté de ma conscience est un dogme absolu, je n'admets ni discussion, ni compromission à ce sujet, je n'admets que la lutte exaspérée, la « fusillade » ! C'est le mérite de la pensée de Khomiakov d'avoir conçu

la « sobornostj » (communautarisme), qui fut sa découverte créatrice, comme indissolublement liée avec la liberté. Mais cette idée, il ne l'a pas creusée jusqu'au fond. Le communautarisme ne saurait en aucun moment se transformer en autorité extérieure. A la liberté, appartient la primauté absolue. En cas de conflit, [74] ce à quoi Khomiakov ne pense que rarement, c'est la libre conscience qui décide. Je ne puis admettre comme vérité celle qui m'est octroyée du dehors, si de moi-même je ne la reconnais pas comme telle. Je ne puis admettre comme mensonge ce que je crois vrai, parce qu'on me le demande. D'ailleurs personne n'y a jamais vraiment consenti. Les procès d'anciens communistes à Moscou offrent un spectacle hideux et monstrueux, quoique très instructif. En admettant la « sobornostj » et la conscience ecclésiastique comme autorité extérieure, et en extériorisant ma conscience dans le collectif ecclésiastique, on justifie de ce fait les procès ecclésiastiques, absolument semblables au point de vue formel aux procès communistes ; mais en réalité, le communautarisme est ma qualité personnelle, l'extension de mon expérience à l'expérience suprapersonnelle, universelle. C'est un préjugé que de considérer la liberté comme l'individualisme. La liberté de conscience se situe en dehors du thème de l'individualisme. Liberté ne signifie pas non plus égocentrisme et isolement, elle est inversement ouverture et création, le moyen de dévoiler l'univers en moi. Or, en songeant à ma lutte pour la liberté, je suis obligé de convenir que souvent cette lutte augmentait ma solitude et mon conflit avec le monde environnant. Le pathos de la liberté créait en moi une discorde intérieure, avant tout celle de la liberté et de la pitié, qui à mon avis est essentielle.

RÉVOLTE

Révolté, je le fus toujours. Je le fus même lorsque je faisais les plus grands efforts pour me dompter. Ce n'est pas l'orientation de ma pensée à tel ou tel moment de ma [75] vie qui me rendait rebelle, je l'étais par nature. Je suis au plus haut degré porté à la révolte. L'injustice, la liberté et la dignité humaine violées provoquent ma protestation indignée. Dans mon enfance, on me fit cadeau d'un livre avec cette inscription : « au cher protestataire. »

À l'aube de ma vie, je critiquais diverses idées. A présent, je m'en rends compte nettement, je sympathise au fond avec toutes les grandes révoltes de l'Histoire ; la révolte de Luther, celle de la Raison du grand siècle contre l'autorité, l'insurrection de la « nature » chez Rousseau, la Révolution française, la révolte de l'idéalisme contre l'emprise de l'objet, celle de Marx contre le capitalisme, de Biélinski contre l'esprit et l'harmonie universels, de Bakounine l'anarchiste, de Léon Tolstoï contre l'Histoire et la civilisation, de Nietzsche contre l'intelligence et la morale, d'Ibsen contre la société — et c'est comme une révolte contre le monde et contre sa loi, que je conçois le christianisme lui-même. Je sais qu'on ne peut vivre d'une révolte. Elle ne saurait être totale, elle est partielle. Me suis-je insurgé contre Dieu ? Et la révolte contre Dieu, n'est-ce pas un malentendu suscité par des mots ? On ne peut se révolter qu'au nom de la valeur suprême, de l'esprit, c'est-à-dire, au nom de Dieu.

Les athées militants aussi se rebellent en fin de compte, quoique inconsciemment, au nom de Dieu. Je m'insurgeais souvent contre les notions humaines de Dieu, contre la croyance aux fausses divinités, mais jamais contre Dieu. Le christianisme est-il compatible avec la révolte ? La doctrine servile de l'humilité exclut la possibilité d'une révolte et d'une insurrection, elle exige l'obéissance et la soumission au mal même. Mais c'est précisément une pareille conception qui provoquait ma révolte et ma protestation. Etre chrétien ne signifie pas être esclave docile. J'ai été un révolté. Toutefois, ma révolte ne fut jamais l'assentiment à la terreur. Je m'insurgeais contre le monde et sa loi servile. [76] Mais la terreur est un retour à cette loi et à sa soumission. Tout assassinat signifie l'obéissance à la loi servile de ce monde. Ma révolte est celle de l'esprit et de la personne, non de la chair et du collectif. L'esprit est liberté et la liberté est esprit. Le thème de la révolte continue le thème de la liberté. La révolte implique la passion de la liberté. C'est toujours la passion qui est au fond de la révolte. Cette passion, je l'éprouvais périodiquement, elle m'inondait d'un flot impétueux. Ce n'est pas à la révolte qu'appartient le dernier mot, mais sur la voie ascendante de l'homme vers les sommets, la révolte peut jouer un rôle immense. Que la piété chrétienne ait trouvé son expression plastique dans les gestes révérencieux humiliés et déprimés, quelle tristesse !

Ce n'est pas l'objet de la foi, mais son sujet et les formes d'expression de la foi sur terre qui représentent le plus grand scandale. Il est parfois impossible de les supporter. L'impossibilité pour un homme de haute conscience d'admettre et de reconnaître Dieu n'est, peut-être, que l'impossibilité d'accepter le croyant tel qu'il est, et ses fausses idées sur Dieu, qui reflètent son propre esclavage, ainsi que ses gestes de piété. Aussi la révolte purificatrice constitue-t-elle un moment apophatique dans la connaissance de Dieu. Tous les humains devraient être des révoltés, et cesser de tolérer la servitude. Je ne suis pas porté au doute, mais parfois une idée de cauchemar me venait à l'esprit : « L'Orthodoxie servile serait-elle dans le vrai ? Alors je suis perdu. » Mais bien vite je rejetais cette pensée.

J'ai parlé dans ce livre de mon double aspect : il y a en moi comme deux hommes, deux éléments, pouvant produire l'impression absolue de deux contraires. Or, ces contradictions remontent à une source unique. Je ne suis pas seulement un solitaire nostalgique, étranger au monde, plein de pitié pour la créature souffrante, une âme brisée ; je suis également un révolté, un protestataire courroucé, un lutteur [77] idéologique, un provocateur, un audacieux. Or, l'angoisse de ma solitude et mon caractère de batailleur rebelle découlent de mon isolement de ce monde. Le monde hostile suscite en moi une réaction double, fuite au-dedans et agression au-dehors. Aussi ma vie manque-t-elle d'harmonie. Après une vive offensive, j'éprouve le besoin de me retirer dans un monde intérieur. La révolte n'est qu'un moment de ma vie intérieure, le combat spirituel en moi. Mon audace créatrice, essentielle à ma vie, se manifeste en premier lieu dans les états intérieurs que j'éprouve ; elle ne fut jamais parfaite quant à ses effets dans le monde objectif. Ma révolte fut avant tout rupture d'avec le monde objectif, elle comporte une perspective eschatologique.

J'eus toute ma vie le dégoût des cérémonies, jubilés, noces, discours rhétoriques de convention, ainsi que des uniformes et des décorations. Je vois dans cette aversion quelque chose de plus profond ; elle est liée à ma révolte contre l'objectivation de l'existence humaine. J'ai toujours voulu que fût manifestée enfin la réalité toute nue. Ma passion pour la vérité s'y rattache.

LA PITIÉ

La liberté peut être impitoyable. Le Grand Inquisiteur, chez Dostoïevsky, fait au Christ le reproche de n'avoir pas pitié des hommes après leur avoir imposé le fardeau de la liberté. La liberté engendre la souffrance et le tragique de l'existence. La plus véritable des tragédies est celle de la liberté, et non celle du destin. J'ai éprouvé très profondément dans ma vie le conflit de la liberté avec la pitié. Le sentiment de pitié, de la participation aux souffrances m'est singulièrement familier. Ce n'est qu'avec peine que je supporte de voir souffrir les hommes ou les animaux et toute cruauté est pour moi proprement intolérable. Toute créature qui gémit ou qui pleure et attend la délivrance excite ma compassion. Le problème d'Ivan Karamazov au sujet de la petite larme versée par un petit enfant m'est infiniment proche. J'ai également toujours été particulièrement torturé par le problème de la justification de Dieu en ce qui concerne les souffrances terribles du monde. Le visage austère de la divinité toute puissante, omnipotente, du juge sévère m'est étranger. Mais combien je suis touché par la divinité souffrante, le Dieu plein d'amour, le Crucifié ! Ce n'est que par le Fils que je puis accueillir Dieu en moi. On ne pourrait pas accueillir Dieu en soi si Dieu lui-même n'avait pas assumé le poids des souffrances du monde et de l'humanité, s'il n'avait été le Dieu du sacrifice. Intellectuellement, je suis en contradiction avec Marcion ; mais moralement, émotivement, nous sommes très près l'un de l'autre. Je n'ai pas supporté la froide cruauté de l'Etat. Je n'ai jamais pu supporter les châtiments barbares. Pour moi, la peine de mort était une telle abomination que j'avais tendance à répartir les [79] humains en deux catégories : les adversaires et les partisans de la peine capitale. J'en arrivais à être parfaitement hostile à tous ceux qui se faisaient les avocats de la peine de mort, car je les considérais comme mes ennemis. Je crois que c'est là, chez moi, un trait foncièrement russe. Plus encore, je ne supportais que très mal la condamnation d'êtres humains, particulièrement lorsqu'il s'agissait d'une condamnation à vie. Certaines des Paroles de l'*Evangile* restent gravées en moi pour jamais : « Ne jugez point, car vous serez jugés ! » et « Que celui d'entre vous qui n'a pas péché lui jette la première pierre ! » Le fait que certaines des paraboles se terminaient par l'envoi des pécheurs en enfer pour qu'ils y souffrent me blessait. Je ne connais rien de plus exécrable que

la vengeance. Mais combien plus odieuse encore est la vengeance organisée par l'Etat ! Ce refus du tribunal et de la condamnation est sans doute chez moi le principal trait de caractère organiquement chrétien. Il me vient parfois l'idée que si je suis jamais admis au « Paradis », ce serait exclusivement parce que je « ne juge point ». Tout le reste de ma personne ne me paraît pas digne de « monter au ciel ». Ceci me ramène au thème de la pitié. Fondamentalement, j'ai ressenti plus profondément le malheur de l'humanité que ses péchés. Je suis contre la religion qui considère la vie d'un homme comme un procès en cours. Il était certes plus facile d'avoir sur moi quelque influence en éveillant ma pitié qu'en étalant de l'arrogance. On en a parfois abusé. Je luttais contre cette sentimentalité. Il y eut des années où je m'efforçais de mener contre cette tendance un combat idéologique. Pendant un temps, je me suis même astreint à suivre intensivement les idées de Nietzsche. Je craignais de trop me laisser aller à la pitié et, ainsi, de sombrer complètement. Mais cela a été à la fois ma faiblesse et mon malheur que ma pitié ait été plus passive qu'active ; j'en souffrais [80] avec passivité. Actif, je l'ai été dans la liberté, pas dans la pitié. Il n'a émané de ma vie aucun rayonnement, aucune radio-activité. J'ai très peu fait dans la vie pour matérialiser ma pitié ; j'ai fort peu aidé les malheureux, je n'ai presque pas soulagé leurs souffrances. Ma pitié restait enfermée en moi-même. Une pitié agissante eût peut-être été moins pénible, mieux tolérée. Le chirurgien qui opère le malade souffre moins que le médecin qui se consume de pitié pour son malade sans pouvoir l'aider en diminuant ses douleurs. Ce genre de pitié passive ou, tout au moins, peu active m'écœurait et allait jusqu'à m'inspirer une sorte d'indignation. J'ai dû plutôt donner l'impression d'un indifférent que d'un compatissant. Je n'ai pas tant manifesté ma pitié que je ne l'ai combattue ; j'ai élevé des barrières artificielles. Mais l'on sentait encore en moi une bonté passive. Et c'est là que ma grande sensibilité s'alliait à de la sécheresse. En moi, quoique j'en eusse, la pensée a constamment dominé la sensibilité, l'imagination prenait le pas sur le cœur. Mais ma pensée était « émotionnelle », passionnée, la pitié et le remords se mêlaient en moi à un égoïste instinct de conservation. Je me suis souvent dérobé. J'ai soigneusement évité tout ce qui aurait pu faire sourdre en moi une pitié intense. Je haïssais chez moi cette faculté. C'était une fin de non-recevoir en ce qui concernait le message de l'*Evangile*. Ma pitié ne s'avérait pas comme une vertu, mais comme une faiblesse.

Pourtant, dans la vie, j'ai particulièrement aimé et admiré les êtres d'une bonté active, rayonnante. Chez moi, la pitié était associée au remords. Je suis un homme tourmenté par les remords. J'ai été poursuivi par l'idée de la mort de mes proches ; je ne voulais pas admettre qu'ils mourraient un jour. J'avais une curieuse tendance à imaginer ou exagérer les dangers qui pouvaient les menacer. Je me suis terriblement tourmenté pour mes [81] parents, mes neveux. Parfois, mon angoisse prenait des formes insupportables. Les gens qui me connaissaient avaient de la peine à concevoir combien j'étais torturé. J'ai souvent été tout à fait accablé par cette inquiétude. Il me semblait qu'il dépendait de mon angoisse qu'un être aimé disparût ou non.

La mort lente, le refroidissement des espoirs, des sentiments humains éveillent chez moi une immense pitié. Cette pitié ravive de nombreux souvenirs du passé, de ce qui ne reviendra plus, et la conscience des torts que l'on a pu avoir, des souffrances causées à d'autres, particulièrement à ceux qui vous tiennent à cœur. J'ai souvent ressenti une pitié brûlante, dévastatrice, en regardant des animaux dans les yeux : il y a dans les yeux d'un animal qui souffre, une expression presque impossible à supporter : toute la douleur du monde semble s'y être réfugiée. Souvent, très souvent, j'ai eu l'impression devant certains êtres, qu'ils étaient menacés de mort, qu'ils étaient des mourants ; et ces êtres en pleine jeunesse, heureux de vivre, je me les représentais malades, vieux, n'attendant plus rien de la vie. C'est, me semble-t-il, vers les espoirs qui n'ont pas été réalisés que doit aller la plus grande pitié ; car les hommes et les bêtes sont nés avec ces espoirs. Je ne me considère pas comme un sentimental. En moi, une grande sécheresse s'oppose à la sentimentalité. En outre, je suis trop intellectuel. Ma pitié n'est pas tant une qualité psychologique qu'une qualité métaphysique. Peut-être tirera-t-on de ce fait la conclusion que je possède des caractéristiques bouddhiques. C'est le sentiment, de caractère originel, affligeant, douloureux d'être au monde. Dans ma nature, il y a un élément pessimiste, lequel, au reste, ne me domine pas seul et ne me domine pas tout entier. C'est de cet élément que dépend mon attitude envers le bonheur. Je n'ai jamais cru à la possibilité du bonheur à notre époque. Bien plus, [82] j'ai souvent pensé que je ne recherchais pas le bonheur ; je le craignais, plutôt. Chaque plaisir que je prenais s'accompagnait chez moi d'un sentiment de culpabilité et aussi de quelque chose de mauvais. J'ai redouté les moments heureux de la vie

et je les ai évités. J'ai toujours balancé entre une forte disposition à l'ascétisme — non seulement dans le sens chrétien, mais aussi dans le sens que lui donne Tolstoï — et la Révolution, la joie de vivre, l'amour, l'art, la beauté, le triomphe de la pensée. La vie m'a souvent rebuté ; j'ai souvent voulu, symboliquement parlant, me « retirer du monde ». Du point de vue philosophique, la notion du bonheur me paraissait vide, sans signification. Le bonheur ne peut pas être objectivement considéré, ne supporte aucun élément de mesure qualitative, non plus que la comparaison. Personne ne sait ce qui rend un autre homme heureux ou malheureux. Ce n'est que très incomplètement que je peux comprendre l'attitude prise par André Gide dans *Les Nourritures Terrestres* ; j'y vois surtout la lutte du puritain contre les interdits qui lui avaient été imposés. Je ne peux pas croire que l'homme soit né pour le bonheur, comme, par exemple, l'oiseau pour voler. La morale eudémonique est fausse. Ce n'est pas le droit au bonheur pour tous qu'il faut revendiquer, mais bien à la dignité pour tous, à la plus haute valeur pour tous ; et il ne faut pas en faire un moyen. C'est Kant qui a raison, et pas l'eudémonisme — bien qu'il ait déjà dénaturé son droit par le formalisme. Le « personnalisme » est en opposition avec l'eudémonisme. J. Stuart Mill disait, en contradiction avec son utilitarisme : « Il vaut mieux être un Socrate mécontent qu'un cochon content. » Il est difficile de se réconcilier avec ce qui rabaisse la dignité humaine, fût-ce la dignité du dernier des humains. L'atteinte à la dignité humaine a toujours éveillé en moi une protestation passionnée. Les souffrances des hommes ravivent l'amitié [83] et le sentiment de prendre part aux souffrances d'autrui. Pourtant, la lutte pour la dignité de l'homme, pour l'état de « Socrate mécontent » s'accompagne de souffrances et de tortures. Ceci est une antinomie morale malheureusement insurmontable à l'époque où nous vivons. Il faut souffrir avec ceux qui souffrent, prendre part aux sentiments de tout ce qui vit et accueillir en soi la souffrance qu'appelle la lutte pour la dignité humaine, pour la qualité, pour la liberté des hommes. C'est le conflit qui a dominé ma vie tout entière : le conflit entre la pitié et la liberté, entre la sympathie pour ceux qui souffrent et cette acceptation de la souffrance qui est une forme du désir d'accéder à de plus hautes valeurs — entre la chute et l'essor. Il y a toujours eu en moi cette pitié que l'on pourrait appeler la pitié sociale, et mes sympathies sociales y sont étroitement liées. Par instinct, je n'ai jamais aimé les grands de ce monde, les puissants, ceux qui règnent, qui s'adjugent les premières

places, les aristocrates et les riches, les privilégiés. Je les ai même constamment évités. S'il se trouvait qu'ils fussent sympathiques, mon penchant pour eux était empoisonné. Par ailleurs, je n'éprouvais absolument aucun ressentiment contre eux. Cela, je peux l'affirmer. J'appartenais moi-même à la classe privilégiée, puisque j'étais issu de ces milieux. J'ai toujours donné la préférence à ceux qui étaient réduits à la servitude, aux persécutés, aux pauvres ; et pourtant, je n'ai jamais pu me fondre en eux. Le côté privilégié de ma propre vie a toujours persisté. Au reste, ce privilège ne se manifestait nullement par des richesses ou le pouvoir ; je n'ai jamais disposé des unes ni de l'autre. Néanmoins, ma vie extérieure est toujours restée « seigneuriale » d'aspect ; et c'est toujours ainsi que j'ai été considéré, bien que l'on ait beaucoup surestimé mes moyens matériels. Cette vie « seigneuriale » était extrêmement modeste, pourtant. J'ai [84] toujours été étonné, surtout par rapport aux autres membres de l'intelligentzia, de ma facilité d'adaptation dans mes relations avec les gens du peuple. A Kiev, dans ma période marxiste, quelques ouvriers, plutôt hostiles à l'intelligentzia, se sont toujours très bien entendus avec moi et m'avaient très vite isolé des autres. En exil, à Vologda, j'étais le seul des bannis à entretenir des relations avec ceux que l'on appelait les Chitrows, que tout le monde craignait. Et on peut bien dire que c'était là des êtres placés aux plus bas de l'échelle humaine. L'un d'eux était même mon ami. Mais le plus étonnant, c'étaient mes rapports avec les « Chercheurs de Dieu », issus du peuple. J'en reparlerai plus tard. Malgré tout cela, je n'ai jamais pu me « fondre » dans le peuple, ce que beaucoup des représentants de l'intelligentzia s'efforçaient de faire. En ce qui me concerne, je n'y suis jamais parvenu. Mais je ne me suis jamais considéré non plus comme un « narodnik », un « ami du peuple » ; pour cela, il y avait trop longtemps que j'étais à l'école du marxisme. Je dois dire que le pouvoir ne m'a jamais tenté, pas plus que la célébrité. J'ignore ce qu'est l'ambition.

Le conflit de la pitié et de la liberté... C'est le conflit de la chute et de l'essor. La pitié peut mener au renoncement à la liberté. La liberté peut mener à une dureté inexorable. Deux mouvements sont possibles dans les voies de l'humanité : le mouvement ascendant, le mouvement descendant. L'homme fait l'ascension, il monte vers Dieu. Dans cette voie, il acquiert des forces spirituelles ; ce qu'il crée a de la valeur. Cependant, il se souvient de ceux qui sont restés en bas, des

spirituellement faibles, de ceux à qui échappe la possibilité de se servir de valeurs plus hautes. Et c'est là que commence la voie descendante, afin de venir en aide aux frères, de partager avec eux les trésors et les richesses spirituels, de les soutenir dans leur ascension. [85] Arrivé au sommet, l'homme ne doit pas s'évader par-delà les limites de ce monde, renoncer aux responsabilités qu'il a contractées vis-à-vis des autres. Chacun répond pour tous. Seule, la délivrance de tous est possible pour la vie éternelle. La liberté ne doit pas être un refus de responsabilité vis-à-vis du prochain. La pitié, la sympathie profonde doivent rappeler cela à la liberté. Je parlerai encore d'ailleurs de ce conflit entre la sympathie profonde et la création. J'ai senti en moi des éléments très parents des conflits exprimés par L. Tolstoï ; d'autres, encore, sont proches de Nietzsche. Il y a eu des années où ce sont les « commandements de Nietzsche » qui prenaient le dessus. Pourtant, en définitive, les « commandements » de Tolstoï se sont révélés plus puissants. Je n'ai jamais pu me résigner à renoncer par pitié à la liberté. Dans ma lutte pour la liberté, il y avait quelque chose d'inflexible. Je supportais aussi, certes, la liberté avec ce qu'elle comportait de cruel ; mais jamais celle qui s'est transformée en volonté de puissance. Au fond, j'ai toujours cru que le christianisme avait été dénaturé au profit des mauvais instincts humains, afin de justifier les déviations survenues dans l'accomplissement des commandements du Christ, le refus d'une révolution chrétienne, d'un bouleversement chrétien de toutes les valeurs. Non seulement le christianisme ne s'est pas réalisé sur cette terre, ce que l'on peut toujours expliquer par la tendance au péché de la nature humaine, mais encore il a été déformé jusque dans sa doctrine, jusque dans les racines de la dogmatique. « Les premiers » ont réussi à justifier leur situation en se servant des fondements de la doctrine chrétienne. L'invraisemblable inconscience des chrétiens est sans exemple dans l'Histoire. J'ai toujours conçu le christianisme comme la compassion, la pitié, le pardon, l'humanité. Et l'on a réussi à tirer du christianisme les conséquences les plus inhumaines, capables d'exciter les instincts [86] les plus sadiques de l'homme. Je retourne au thème de l'ascension. L'un des chemins de l'ascension mène au point où l'être humain devient un « premier ». C'est ici qu'apparaît le paradoxe impossible à saisir du christianisme. Les « premiers », c'est-à-dire ceux qui ont atteint les sommets spirituels (je ne veux pas parler ici du cas élémentaire des « premiers » de l'aristocratie, de la richesse, du pouvoir...) deviennent les « derniers ». Il y a là un avertissement

extrêmement sérieux aux « ascensionnistes ». Pour ne pas appartenir aux « derniers », il faut *descendre* : c'est là ce qu'exige l'amour agissant du prochain, l'amour des « derniers », selon la situation qu'ils occupent. C'est pourquoi le christianisme est fondé sur la réunion du mouvement ascendant et du mouvement descendant, sur la liberté et sur la pitié, sur l'amour de la valeur et de la qualité et sur l'amour du prochain, sur l'amour des sommets divins et sur l'amour des « bas-fonds » douloureux.

Au cours de la défense de leurs avantages et de leurs désirs, les hommes se sont particulièrement signalés en n'hésitant pas à déguiser et « sublimer » leur instinct originel de vengeance en sentiments chrétiens. Cela a toujours éveillé en moi une contradiction passionnée. Je ne mets pas en doute une seconde que la doctrine des tourments éternels de l'enfer ne soit une transposition d'instincts sadiques. Il existe de nombreux chrétiens « orthodoxes » attachant la plus grande importance à l'idée des tourments infernaux ; cette conception leur plaît. Ils sont persuadés qu'eux-mêmes n'en sont pas menacés, mais bien leur prochain, qu'ils terrorisent. Il s'attache une grande signification sociologique à cette conception des tourments éternels. Grâce à cette idée, on a mené des masses humaines, on a tenu en échec des instincts féroces et coupables. Mais on s'est servi de cette idée à l'époque où l'Europe chrétienne y croyait et, en fait, assez néfastement, en ce sens [87] qu'on l'a utilisée au profit des « premiers », de la classe dirigeante. J'ai souvent eu cette idée : si les hommes d'Église, à cette époque où la chrétienté croyait dur comme fer à l'horreur des tourments de l'enfer, avaient menacé d'excommunication, de ruine et de tourments éternels, ceux qui étaient dévorés du désir de détenir le pouvoir, de diriger, de posséder des richesses, de piller les voisins peut-être, l'Histoire se serait-elle déroulée tout autrement. Au lieu de cela, on a brandi cette menace des feux de l'enfer, surtout et avant tout pour les « crimes » d'hérésie, des déviations de doctrine, de désobéissance à la hiérarchie de l'Église et pour des « péchés » courants, que l'on cataloguait sous le nom de péchés mortels, parfois pour des bagatelles échappant à toute explication. Cela engendra dans le monde chrétien, des suites pleines de conséquences. Mais l'idée des tourments éternels, cette idée proprement révoltante, incroyablement sadique (et qui n'en reste pas moins un problème philosophique des plus complexes) retire toute valeur à la vie morale et spirituelle des hommes. La vie —

considérée sous cet angle — est transformée en une sorte de procès judiciaire menaçant les hommes de bannissement éternel. Cette conception dévoile que l'homme possède le plus sombre des subconscients. L'enfer existe comme expérience humaine, comme voie humaine. Mais toute ontologie de l'enfer est monstrueuse. En ce qui concerne ma façon de comprendre le christianisme, j'ai divisé les hommes en partisans et en adversaires de l'enfer. C'est ce qui a déterminé mon évaluation des chrétiens. Je reste persuadé que les partisans de l'enfer sont ceux-là mêmes qui, naturellement, le souhaitent aux autres. Les chrétiens ont souvent été des sadiques d'un grand raffinement. Aujourd'hui, ces manœuvres d'intimidation ne sont plus guère efficaces ; mais, par contre, ce qui agit, c'est la menace de l'enfer sur terre. C'est probablement dans mon [88] aversion pour la doctrine infernale que gît originellement mon sentiment de pitié et de sympathie pour la souffrance, l'impossibilité de ressentir le bonheur et la joie lorsqu'il existe ailleurs des souffrances et des tourments sans fin. Une délivrance n'est possible qu'avec l'humanité complète. C'est ici qu'il serait bon de se souvenir du « sobornostj », c'est-à-dire de la communauté. Et je n'ai jamais pu admettre que l'on trouve moins de pitié chez Dieu que chez moi, pauvre pécheur, homme plein d'imperfections. Au fond, je me suis toujours indigné contre tout tribunal se mêlant de juger des hommes ; je ne voulais admettre aucun tribunal, je ne voulais pas de ces discours pompeux parlant des sanctions juridiques et je me suis toujours senti plus près de ceux que l'on traînait devant le tribunal que des juges. Cela doit sans doute tenir à ce que je suis un homme sans loi, que ma vie a été une vie sans loi. Je suis ainsi par instinct et non à la suite de quelque acquisition de l'esprit. Je ne pouvais tolérer aucune dureté ; pourtant, dans ma lutte pour la liberté, je suis capable de dureté et avec tant d'intransigeance, que j'ai été jusqu'à rompre avec des amis. J'eusse été capable de souhaiter l'enfer à ceux qui le défendaient et le préparaient. Mieux encore : ce qui me torture le plus, c'est que j'ai eu de cruels moments d'oubli — qu'il y a des êtres dont je ne me suis pas souvenu. Dès que je retrouvais ma mémoire, j'étais bourrelé de remords. La « sobornostj » m'est particulièrement proche en ce qui concerne la faute de tous, la responsabilité de tous vis-à-vis de tous.

DOUTE ET LUTTE DE L'ESPRIT

Par nature, je ne suis pas du tout sceptique en ce qui concerne la structure de mon esprit. Ma pensée ne s'accomplit [89] pas sous forme de doute. Ce n'est pas le doute qui m'est propre, mais la lutte spirituelle, la contradiction. Ma conception ne prend pas corps au cours d'un dialogue intérieur par lequel je surmonte mes doutes en me répondant à moi-même. Je ne doute pas, je me révolte. Et en me révoltant, j'affirme toujours. J'ai constamment projeté à l'extérieur les réponses à mes idées, à mes conceptions, sous forme de contradictions opposées aux dites idées et aussi aux façons de penser contre lesquelles je combattais. Mes pensées étaient « positives » et le demeurèrent lorsque les événements devinrent critiques. Il serait faux de croire que je pense dogmatiquement. Je croyais à la vérité que je cherchais ; je croyais à Dieu, que je cherchais. J'étais un chercheur, j'étais en mouvement ; le fruit de mes méditations était déterminé par une envolée d'inspiration. Je ne me considère pas moi-même comme un sceptique, un dogmatique. Le sceptique, en principe, ne cherche pas, ne bouge pas. Le sceptique absolu — si tant est qu'il puisse exister — serait un point mort dans l'Immobile. En réalité, le sceptique est déloyal au scepticisme qu'il professe ; car, pour le professer, il se sert de la parole, il s'exprime, il se meut, il vit. Le sceptique et le dogmatique se rencontrent dans l'Immobile, dans l'extinction de la vie créatrice. Croire que le doute porte les marques de l'intellectualisme serait tout à fait faux. L'homme ne se trompe pas lorsqu'il pense que son doute est d'origine émotionnelle et qu'il peut être dominé par la volonté. Un scepticisme enraciné, de longue durée, qui ne s'attarde qu'un moment sur les voies spirituelles et dans le processus de la pensée dialectique, représente une carence du sentiment métaphysique, l'incapacité de faire volontairement son choix. Lorsque l'on nie l'existence de Dieu en donnant comme raison que la vie du monde et des hommes est pleine de méchancetés, de souffrances (le problème de la Théodicée), il n'y a pas là [90] un argument intellectuellement réfléchi contre l'existence de Dieu : ce n'est que l'expression d'un état d'âme, d'origine passionnément « émotionnelle » qui, par ailleurs, mérite une certaine sympathie. Mais il pourrait exister aussi de mauvais arguments pour prouver la non-existence de Dieu, non moins passionnément « émotionnels » — et provenant d'un trop grand attachement à ce

monde. L'on nie Dieu, soit parce que le monde est trop mauvais, soit parce que le monde est trop bon. Dans l'un et dans l'autre cas, le doute concernant l'existence de Dieu est surtout d'une nature « émotionnelle ». La certitude aussi est d'abord et surtout de nature « émotionnelle ». L'appareil intellectuel n'est généralement rien de plus qu'un instrument. Il n'existe point d'intuition intellectuelle pure. L'intuition est toujours d'ordre intellectuellement « émotionnel ». Et je dirais que l'émotionnel lui-même est transcendental. Il existe des émotions transcendentales, un « émotionnel » *a priori* de la cognition et, avant toutes choses, de la cognition religieuse.

Toute ma vie n'a été qu'une longue lutte de l'esprit. Je n'en ai parlé que rarement dans mes livres. Habituellement, j'ai projeté cette lutte de l'esprit à l'extérieur et l'ai exprimée sous forme d'un combat contre des courants hostiles. Dans ma façon d'écrire, de m'exprimer, je n'ai jamais pu être un Pyrrhonien. J'ai toujours parlé et écrit avec conviction. J'ai toujours préconisé l'action. Mais avais-je seulement des doutes ? Je ne crois pas avoir jamais eu de doutes permanents. Je savais et comprenais tout ce que l'on pouvait opposer à mes façons de penser et de croire ; je m'étais élevé contre ces oppositions, mais je m'efforçais toujours de les surmonter intérieurement et n'exprimais que le résultat de ces efforts. J'ai eu des doutes religieux et, par moments, ils ont été violents. Cela m'arrive encore actuellement. Ces doutes ne prenaient généralement pas la forme d'une émotion passionnément morale. Ce n'étaient [91] pas tant des doutes que l'expression d'un mécontentement. Et si j'avais renié Dieu, je l'eusse probablement renié au nom de Dieu... Pourtant, en tant que philosophe, je nie la preuve ontologique de la présence de Dieu — donc, la preuve la plus importante. Dieu n'est pas l' « Etre » ; et les catégories de l'Etre appartenant à la pensée ne sont pas valables en ce qui le concerne. Il existe. Il est existant et, là-dessus, on ne peut penser qu'existentiellement et symboliquement. Mes liens avec Dieu sont d'un ordre existentiel, dramatique ; et c'est là qu'intervient la lutte. Je n'éprouve de doutes religieux angoissants qu'au moment où je me persuade de la vérité, de la justesse du *credo* froid et dogmatique, prisonnier des liens de la tradition, qui éveille en moi la protestation, voire la colère. Il suffit néanmoins que je ressente à nouveau la fausseté de ce genre de croyance pour que la foi et la certitude reprennent en moi leurs droits et que les doutes soient balayés. On ne peut

certainement pas classer cela dans le type courant des doutes. Mais que de minutes, d'heures douloureuses je leur dois ! Je n'ai jamais pu m'avouer vaincu intérieurement ; mon esprit est toujours resté braqué sur la victoire intérieure. Ce qui ne veut pas dire que je recherchais pour autant les victoires extérieures. Mes livres ont très probablement mal reflété ces luttes de mon esprit. La foi et la conviction expriment la synthèse de la vie spirituelle, le symbole qui s'en dégage dans sa totalité et la formation de la personnalité. Le doute, le scepticisme, signifient l'écroulement de cette synthèse, du recueillement de la personnalité. Dans les images de rêve, l'activité synthétique de la conscience est diminuée, affaiblie, et de la tour d'ivoire du subconscient naissent des symboles de synthèse vagues, brouillés, qui ne sont pas renfermés dans la personnalité. La prépondérance finale du doute analytique fait de la vie une image de rêve. Seul, l'acte de synthèse de [92] l'esprit empêche la métamorphose du monde de devenir image de cauchemar. Il y a pourtant des images de rêve dans lesquelles paraît le subconscient et où l'intégrité de la personnalité est conservée. J'ai toujours été opposé à l'écroulement de la physionomie de la personnalité comme à celui de la physionomie du monde. L'homme vit et se maintient par la foi. Je n'emploie pas ici le mot « foi » dans le sens dogmatique. Le « scepticisme » est l'affaiblissement de l'homme et sa mort.

CONSIDÉRATIONS SUR L'EROS

Je ne propose pas de traiter ici le côté érotique de ma vie. Toute confession dans ce domaine m'est désagréable. Je ne veux même pas parler de ma vie intime, pas plus que de mes rapports intimes avec les hommes et, moins que tout, je ne veux parler des êtres me touchant de près et pour lesquels j'éprouve une si grande gratitude. Ce livre n'a rien à voir avec tout cela. On me classera peut-être parmi les philosophes érotiques ; mais les passions éthiques (passions, pas normes !) étaient plus fortes en moi que les passions érotiques. Il est possible que je sois surtout très vite séduit par la liberté et la beauté du renoncement. J'appartiens pourtant à cette race d'hommes et peut-être aussi à cette génération de Russes qui voyaient dans la famille et la procréation une coutume et, dans l'amour, un « Etre ». Je voudrais exposer ici quelques idées reposant sur l'expérience, l'observation et l'intuition. J'ai beaucoup réfléchi aux rapports qu'il y a entre les différents types d'amour et — avant toutes choses — entre l'amour-pitié et l'amour-Eros, entre l'amour-charité et l'amour-passion. Le sexe n'est absolument pas une des fonctions de l'organisme humain ; le sexe fait partie du Tout. Ce fait est [93] reconnu par la Science d'aujourd'hui. Et le sexe rend témoignage de la chute de l'être humain. L'être humain éprouve en ce qui concerne le sexe, une honte obscure, une sorte de sentiment de déchéance de la dignité humaine. Dans cette connexion, l'homme semble toujours avoir quelque chose à cacher. Il ne cache jamais l'amour-pitié, et cependant, il est enclin à dissimuler l'amour sexuel. Cette dissimulation du sexe chez l'homme a toujours eu le don de me plonger dans la stupéfaction. On perçoit dans l'acte sexuel lui-même, comme quelque chose de vicié. Léonard de Vinci disait que l'organe sexuel est tellement mal formé, que l'humanité cesserait d'être si les hommes ne tombaient pas dans une sorte de frénésie et dans une espèce d'état d'obsession (je ne me souviens pas exactement des mots, mais c'est à peu près le sens). En tout cas, il y a quelque chose de dégradant pour l'homme dans la vie sexuelle. Notre époque s'est enfin permis de dévoiler quelque peu les « mystères » de la vie sexuelle. Et l'homme s'avère soudain divisé en plusieurs parties. C'est ce que font ressortir Freud et les romans contemporains. D'où l'impudeur de l'époque actuelle, mais aussi l'enrichissement de la science de l'Homme. J'ai toujours pensé qu'il fallait choisir entre Eros et le Sexe,

entre l'amour-Eros et la vie sexuelle physiologique. Ce sont des sphères très inter-mélangées et pourtant très différentes. La vie du sexe n'a pas de physionomie. C'est une vie toute primitive, originelle. L'homme y est le jouet de l'élémentaire instinct de reproduction. L'acte sexuel lui-même n'a rien d'individuel en soi, rien de personnel ; il unit l'humanité au monde animal tout entier. Le besoin sexuel ne détermine pas la personnalité ; bien mieux, il l'opprime. Le sexe n'a point de visage, ne voit point le visage. Dans la vie sexuelle, il y a quelque chose d'assez impitoyable pour les hommes, c'est l'accord, l'instinct d'une renonciation à ce qui est purement [94] humain. L'individualisation d'une impulsion sexuelle est une limitation à la puissance du sexe. L'amour est personnel, individuel, braqué sur une seule personne, unique, irremplaçable. L'instinct sexuel, par contre, est prêt à se déclarer satisfait de n'importe quel remplaçant et — en fait, le remplacement devient possible. Un violent amour-passion non seulement ne peut pas augmenter l'instinct sexuel, mais au contraire, peut le diminuer. L'amoureux dépend moins de l'instinct sexuel, se contient mieux, peut même devenir un ascète. L'amour concerne toujours l'individu, jamais la généralité. L'amour érotique a ses racines dans le sexe et, sans sexe, n'existe pas. Mais il l'emporte sur le sexe ; il introduit un autre principe et libère le premier. L'érotisme a aussi une autre origine ; il provient d'un autre monde. La nature de l'amour-Éros est très compliquée et pleine de contradictions ; il crée d'innombrables conflits dans la vie des hommes et engendre bien des tragédies dans l'humanité. J'ai remarqué chez moi une contradiction : l'amour-Eros m'a fortement attiré, mais je me sentais encore plus fortement dégoûté. Lorsque l'on me parlait du roman d'amour d'une personne de ma connaissance, j'ai toujours plaidé en faveur de son droit d'aimer, je ne l'ai jamais jugée, mais j'ai souvent ressenti une forte répulsion tout instinctive pour cette personne et eusse préféré ne rien savoir. J'ai toujours défendu la liberté de l'amour et l'ai toujours fait avec passion, plein de colère contre celui qui niait cette liberté. Je haïssais la « moralité », l' « illégitimité », détestais les sermons vertueux. Parfois, il m'a semblé que je n'aimais pas tant l'amour que la liberté. L'amour véritable est une fleur rare. J'étais fasciné par le sacrifice de l'amour au nom de la liberté, comme me fascinait aussi la liberté de l'amour. Un amour qui se sacrifie, que l'on réprime au nom de la liberté ou de la pitié va très profond et reçoit un sens particulier. [95] Les gens qui se livraient entièrement à l'emprise de l'amour m'inspiraient une sorte de

répugnance. Les innombrables confessions d'amour m'indignaient. Mais dans l'élément dionysiaque de l'amour est contenue une vérité qui dispense de la loi. Je ressentais très intensément le conflit entre l'amour érotique et l'amour-pitié, ainsi que le conflit entre l'amour et la liberté. On ne peut pas renoncer à l'amour, à la liberté de l'amour, au nom du devoir, de la loi, de l'opinion publique et de ses normes, mais on peut y renoncer au nom de la pitié et de la liberté. Dans la vie humaine, l'amour a été tellement profané, dénaturé, déchu de sa grandeur, qu'il est devenu presque impossible de prononcer le mot « amour ». Il va falloir trouver des mots nouveaux pour le désigner. L'amour véritable jaillit lorsque la rencontre ne dépend pas seulement du hasard, mais de la mise en présence de deux êtres destinés l'un à l'autre. Néanmoins, les rencontres de hasard sont innombrables et la personne en question aurait pu, en d'autres circonstances, trouver un partenaire lui convenant mieux. D'où la grande quantité de mariages absurdes.

Cela m'a toujours exaspéré de voir la société se mêler à la vie érotique de l'individu. Les limitations sociales du droit à l'amour me poussaient à proférer de violentes protestations et il est arrivé qu'au cours de discussions très violentes sur ce sujet, j'écumasse de fureur. L'amour appartient au domaine intime et individuel de la vie, dans lequel la société n'a rien à voir. D'abord, je n'aime pas la « société ». Je suis un être qui se révolte contre la société. « Lorsqu'il est question d'amour entre deux personnes, la troisième est superflue », ai-je écrit dans mon livre *De la définition de l'homme*. Lorsque l'on me parlait d'un amour « illégitime », j'avais coutume de dire que cela ne regardait personne, ni moi ni celui qui m'en parlait, et ce dernier moins que tout autre. L'amour est toujours [96] illégitime. Un amour légitime est un amour mort. La légitimité n'existe que pour la vie de tous les jours ; mais l'amour dépasse les frontières de la vie quotidienne. Le monde ne devrait pas savoir que deux êtres s'aiment. Dans l'institution du mariage, on pousse l'impudeur au point de révéler à la société ce qui devrait rester caché et être dissimulé aux regards des tiers. Je ressentais un sentiment pénible chaque fois que je regardais un mari et sa femme, comme si je prêtais l'oreille à quelque chose que je devais ignorer. La socialisation du sexe et de l'amour est un des processus les plus dégoûtants de l'histoire de l'homme ; on détruit par là la vie humaine et d'innombrables drames en sont la rançon. La famille est une institution sociale nécessaire et elle est soumise aux mêmes lois que

l'Etat, l'économie, etc. La famille est étroitement liée à l'édification de l'économie et n'a que très peu de rapport avec l'amour ; ou, plus exactement, se rattache à l'amour-charité et n'a qu'une relation indirecte avec le sexe. Des éléments d'esclavagisme ont toujours été très fortement présents dans la famille et n'ont pas encore disparu. La famille est une institution hiérarchique fondée sur l'autorité et la soumission. En elle, la socialisation de l'amour équivaut à peu près à sa suppression. Le mariage, sur lequel se base la famille, est un sacrement très douteux. Le christianisme ne reconnaît pas le sacrement du mariage ; il ne fait que confirmer les coutumes païennes et juives. Dans ce sacrement de la nature se réalise la socialisation de ce qui, par son essence même, est insaisissable pour la société, insaisissable aussi pour l'Église en tant que société extérieurement religieuse. Cependant, le mystère du véritable amour devrait être reconnu comme un véritable sacrement. Ce mystère ne se laisse complètement concevoir par aucun terme social et par aucune espèce de rationalisation. Il faut voir là le [97] tragique de l'amour dans la vie de la société humaine. La société ne reconnaît pas l'amour. L'amoureux est, dans toute l'acception du terme, l'ennemi de la société. La littérature du monde entier s'est portée à la défense du droit à l'amour, de sa dignité et, en fait, de l'amour non socialisé. Les troubadours provençaux furent les premiers. Je parle ici de la littérature sérieuse, en excluant complètement la littérature uniquement consacrée à la sexualité. La théologie légale, la morale légale, l'opinion publique légale se sont constamment conduites en ce qui concerne cette question comme des ennemies de la littérature et l'ont tout juste tolérée. Soit dit en passant — et malgré ma prédilection pour Tolstoï — je me suis toujours refusé à admettre l'idée de base d'*Anna Karénine* (et j'y ai toujours été hostile). Ce n'est pas que l'amour d'Anna et de Wronski m'apparaisse comme immoral, mais bien plutôt les relations conjugales d'Anna et de Karénine. Pour moi, les termes du problème me semblent superficiels, tout de surface. La question en elle-même n'est pas posée sur le droit au divorce, qui doit naturellement être concédé, mais bien sur le devoir de divorcer au moment où s'éteint l'amour. Une fois l'amour disparu, la continuation de l'union conjugale devient immorale ; ce n'est que par l'amour que tout se justifie, par l'amour-Eros et l'amour-pitié. Les enfants présentent un tout autre problème, naturellement d'une importance très grande. Mais lorsque les parents ne s'aiment plus, cela a pour les enfants des suites déplorables. Je n'ignore pas que mon point de vue

peut passer pour asocial et dangereux. Mais je m'en réjouis. Quelle que souhaitée et justifiée que soit la socialisation, la socialisation des hommes mêmes, telle qu'elle s'est déroulée au cours de l'Histoire, est la source originelle de l'esclavage et de l'opposition au progrès. Mais avant tout — je ne veux pas laisser passer une certaine catégorie de compromissions. [98] Le danger, en tant que tel, n'est pas d'une extrême gravité : l'homme doit passer au travers.

Que faire ? Cet ouvrage de Tchernichewsky est écrit sans talent au point de vue artistique et il contient une philosophie de base médiocre et sans envergure. Mais, sur le plan social et éthique, je suis complètement d'accord avec Tchernichewsky ; je l'estime infiniment. Tchernichewsky est incorruptiblement véridique et humain dans son plaidoyer pour la liberté des sentiments éprouvés par les hommes, dans sa lutte contre la violence de la jalousie et la méchanceté existant dans les rapports humains. Dans cet esprit, on trouve dans son livre que les milieux de droite ont tellement calomnié, un élément d'ascétisme caractéristique et une profonde pureté. Il est remarquable de constater que Tchernichewsky, l'un des meilleurs parmi les Russes, a eu pour sa femme un amour aussi extraordinaire que touchant. Les lettres qu'il lui a écrites lorsqu'il était en exil sont un véritable monument de l'amour comme l'on n'en rencontre que rarement dans une vie d'homme. Il était attaché à sa femme par les liens d'un amour libre avec un libre dévouement. Ce nihiliste, cet utilitariste entretenait un véritable culte pour l'éternel féminin représenté par une femme concrète à laquelle il avait voué un « Eros » non pas abstrait, mais bel et bien concret. Et Tchernichewsky osa s'attaquer à la jalousie, pourtant si étroitement liée à l'amour érotique. J'ai constamment considéré la jalousie comme un des sentiments les plus bas qui soient, un sentiment asservissant autant que servile. La jalousie et la liberté humaine ne sont pas compatibles. Le mobile de la jalousie est l'instinct de possession, de domination, parvenu au stade d'une déchéance. Le droit à l'amour doit être reconnu ; le droit à la jalousie doit être nié. Il faut cesser d'idéaliser la jalousie. C'est ce que Tchernichewsky a fait sous une forme directe et simple, sans s'occuper le [99] moins du monde de chercher un appui sur une psychologie raffinée. La jalousie, c'est la tyrannie de l'être humain vis-à-vis de l'être humain. La jalousie féminine est particulièrement détestable. Elle fait de la femme une furie. Dans l'amour de la femme, il existe une possibilité de la changer en démon.

Il y a des femmes proprement démoniaques. J'ai parfois reçu des lettres de quelques-unes d'entre elles ; elles avaient un fort penchant pour les romans astraux. Ce sont des choses très lourdes. Il y a un « quelque chose » de démesuré entre l'amour de l'homme et celui de la femme, la démesure entre la demande et l'attente. L'amour masculin est, en quelque sorte, un domaine incomplet : il ne s'empare pas de tout l'être. L'amour féminin est plus total. La femme devient une obsédée. L'amour de la femme se rue, comme en péril de mort. L'amour féminin est magique, mais il est aussi despotique. Et il arrive constamment que l'on perçoive une disproportion entre la femme et l'idéal que l'on s'en fait. L'image de la beauté féminine est souvent une illusion. Les femmes sont plus menteuses que les hommes : le mensonge est une auto-défense qu'a engendré l'historique privation de droits de la femme depuis que le patriarcat a succédé au matriarcat. Mais l'amour féminin peut atteindre au sublime. Citons ici, comme exemples, la Solveig d'Ibsen, ou Véronika et Juando. C'est un amour qui, par son dévouement, délivre pour toute l'éternité. Il m'a toujours semblé que le plus dur, le plus pénible n'était pas, comme on le croit généralement, un amour non partagé, mais un amour que l'on *ne peut pas* partager. Et pourtant, dans la plupart des cas, l'amour ne peut pas être partagé. Il s'y ajoute alors un sentiment de culpabilité. J'ai eu plus de relations amicales — et plus proches — avec des femmes qu'avec des hommes. Il m'a paru souvent — c'était peut-être une illusion — [100] qu'elles me comprenaient mieux que les hommes. Les femmes ont une étonnante faculté de se faire passer pour ce qu'elles ne sont pas en réalité. J'ai été très sensible au charme féminin. Mais ce que l'on entend par le culte de l'Eternel féminin ou, comme l'on aimait à le faire au début du XXe siècle, disserter de la « gente dame », avec références à Dante et Goethe, ce genre de sentiment, de manifestation m'a toujours laissé froid. Il y avait des périodes où je me demandais même si j'avais des liens avec l'Elémentaire féminin, bien que je ne me sois jamais conduit indifféremment dans ce sens. Je pouvais encore trouver des louanges pour les troubadours provençaux, qui furent les premiers à introduire dans l'histoire de la littérature l'amour-passion idéal. Mais faire rentrer l'élément féminin et érotique dans la vie religieuse et dans les rapports avec Dieu ne me convenait pas. Je concevais mieux le principe androgyne de Jacob Boehme, parce que j'y apercevais une victoire remportée sur le sexe. Pendant quelque temps, j'ai ressenti une vive réaction contre le culte de l'élément féminin. Le type érotique de

Wladimir Soloviev m'inspirait de la répulsion. J'ai beaucoup aimé l'essai de Soloviev sur *Le Sens de l'Amour* et je l'aime encore ; c'est peut-être ce que l'on a écrit de mieux sur l'amour. Il me semble pourtant qu'il y a une grande contradiction entre la magnifique inspiration de cet essai et sa doctrine de la Sophia. Il est exact que l'élément féminin est un élément cosmique, le fondement de la création ; ce n'est que par la femme que l'homme participe à la vie du cosmos. L'homme en masse est à la fois cosmos et individu.

La génération appartient à la vie de l'espèce. Mais l'amour appartient à la vie de l'individu. Cette espèce de répulsion que m'inspire la vie de l'espèce fait partie de mes instincts les plus primitifs, les plus indestructibles. Les [101] femmes enceintes font naître en moi un dégoût. J'en étais attristé et il me semblait que c'était mal. J'avais en même temps une curieuse sensation d'angoisse et bien plus encore un sentiment de culpabilité. Je ne peux pas dire que j'aurais aimé des enfants ; ç'aurait plutôt été le contraire. J'ai beaucoup fait pour mes neveux. Mais la procréation m'est toujours apparue comme un acte hostile à l'individu. Comme Kierkegaard, j'ai ressenti le péché et le mal qu'est la naissance. Les perspectives de l'immortalité de l'espèce et de l'immortalité de l'individu sont opposées l'une à l'autre. En ceci, non seulement je suis entièrement d'accord avec Soloviev, mais encore j'ai toujours pensé ainsi, bien avant d'avoir lu Soloviev — pensé ainsi et plus encore « senti » ainsi. La vie de l'espèce peut exciter un sentiment de pitié, mais reste impuissante à éveiller l'amour en tant qu'Eros. L'amour idéal est incompatible avec la vie de l'espèce ; c'est la victoire de l'individu sur un individu d'un élément d'espèce différente, dans ce sens — sur la génération. L'Eros est victorieux de la génération. Dans les violentes émotions de l'amour se cache la profondeur de l'infini. Néanmoins, la génération n'a pas besoin de s'intégrer en totalité dans la vie sublimée ; elle peut demeurer dans les sphères isolées du « se plaire ». C'est dans cette sphère qui l'isole de l'intégrité de l'individu que gît l'horreur de la génération. C'est la raison pour laquelle cela peut signifier le commencement de la désagrégation. On ne peut pas admettre l'autonomie de la génération... J'avais déjà dit que l'amour était une évasion hors de la banalité — pour beaucoup d'êtres, la seule issue. Mais ce n'est que le début de l'amour. Dans ses développements postérieurs, il tombe facilement sous l'emprise de l'habitude. L'infini est enfermé dans l'amour, mais aussi le « fini » qui limite cet infini.

L'amour est l'irruption dans un ordre plus objectif, plus naturel, plus social. En lui est enfermé [102] la pénétration en la beauté d'une autre personnalité, une vue intuitive de l'individu en Dieu, une victoire sur ce qui est laid et monstrueux et qui triomphe du monde déchu. Mais l'amour ne possède pas la faculté de se développer dans ce monde. Lorsque l'amour-Eros ne rejoint pas l'amour-pitié, les résultats sont généralement destructeurs et douloureux. L'Eros en soi est plein de cruauté ; il doit être tempéré par la pitié, par la charité. L'Eros peut conclure une alliance avec l'Agapé. L'amour sans pitié est terrifiant. Quel vaste et complexe thème représentent les rapports entre l'amour-érotique et l'amour-charité, entre l'amour « ascendant », attiré par le Beau, les sommets et l'amour « descendant », qu'appellent les souffrances et les tourments du monde inférieur. L'Eros platonique est impersonnel en soi ; il est attiré vers la beauté, vers les sommets divins, mais pas par l'être concret. Dans le monde chrétien, pourtant, l'Eros est transformé. Le principe de la personnalité commence à pénétrer en lui. Le panthéisme sexuel, brillamment défendu par Rosanov, n'est pas Eros, mais un retour au « sexus » païen. C'est le pôle opposé aux conceptions de Soloviev, qui sont aussi les miennes. A la différence de sa doctrine individualiste de l'amour, chez Wladimir Soloviev, l'Eros platonique représentait une force orientée vers le dieu de l'éternelle féminité, mais pas vers une femme concrète. L'Eros engendre des illusions séduisantes et il n'est pas facile de les distinguer de la réalité. Chez l'homme, la nostalgie de l'amour est congénitale. Châteaubriand l'a admirablement exprimé. Mais dans l'Eros même est contenue une substance réelle qui vaut l'éternité. L'oubli est extrêmement pénible. Dans l'oubli se trouve la trahison, c'est livrer l'éternité au courant du temps. Parfois surgit un rêve duquel jaillit un souvenir oublié et l'âme s'emplit de deuil. Sauf de rares instants, la vie érotique est l'un des côtés les plus tristes de l'homme. [103] Si l'oubli est la trahison de quelque chose de précieux, le souvenir n'est que trop souvent la réinstauration de ce qui était l'antithèse de cette chose précieuse. Je n'ai jamais aimé les souvenirs provenant de cette sphère de la vie et n'en ai jamais parlé. En l'amour est renfermé un côté tragique intime et profond et ce n'est pas par hasard que l'amour et la mort sont si proches l'un de l'autre. Il existe un conflit plus tragique encore entre l'amour et la création. Ibsen a exposé ce thème de façon géniale. Il m'a toujours semblé étrange d'entendre les gens parler des joies de l'amour. Il serait plus naturel, plus conforme à une conception plus profonde de la vie, de parler du

tragique de l'amour, et de ses tourments. La vue d'un couple d'amants heureux m'a toujours fait éprouver un chagrin presque mortel. Au fond, l'amour ne voit pas ses espoirs se réaliser. Il y a des vies familiales heureuses, mais c'est un bonheur banal. Si j'ai été un romantique, j'ai été un romantique sans illusions, sans espoir, sans la faculté d'idéaliser la réalité, un romantique n'accueillant que d'une façon trop réaliste la réalité. En ce qui concerne le côté social de l'amour, c'est un point sur lequel je me sentais révolutionnaire et j'ai encouragé l'idée d'une révolution dans ce domaine. J'ai démasqué la bassesse et le despotisme de ce qui était considéré comme banal et normal. J'ai eu une passion pour la liberté, mais j'ai eu aussi une passion pour la liberté en amour, bien que je susse fort bien que l'amour peut aboutir à l'esclavage. J'ai surtout été ému par l'amour-charité, l'amour vu sous l'angle de la pitié et je me sentais plein de répulsion pour l'amour égocentrique, l'amour-vampire. Mais il existe aussi, quoique cela soit plutôt rare, des amours exceptionnelles, étroitement liées au sens spirituel de la vie.

Essai d'autobiographie spirituelle

Chapitre III

La première conversation - À la recherche du sens de la vie

La vie de tout homme se distingue par son rythme et sa périodicité. C'est une chose que j'ai tout spécialement observée pendant toute ma vie. L'alternance des diverses périodes tient à ce que l'homme est hors d'état d'en assimiler la plénitude ; il ne peut pas davantage se laisser aller constamment à l'euphorie. Certes, j'ai connu des périodes exaltantes, et toujours lorsque j'avais des extases en perspective ; mais il y avait aussi de longues périodes de froid, des périodes de découragement, des temps morts où toute impulsion créatrice était comme paralysée. Mais lorsque je considère mon évolution spirituelle, je constate qu'il m'a échappé ce que l'on désigne habituellement sous le nom de « conversion » dans le sens le plus précis de ce terme. Je rechercherais vainement dans ma vie une date à ce sujet. Je n'ai jamais passé par une crise de conversion, peut-être parce que ma vie n'a été qu'un tissu de crises. La conversion joue d'ailleurs un rôle infiniment plus prépondérant chez les catholiques et les protestants que chez [105] nous. Les chrétiens de l'Occident grossissent beaucoup le thème de la conversion. Chez nous, les Russes, on en parle moins et cela se passe beaucoup plus dans le moi intime. Je traiterai de ma vie religieuse dans une autre partie du livre. Pour le moment, et afin de jeter une lumière

sur les événements les plus importants de ma vie intérieure, il faut que j'expose ce qui suit : je ne me souviens pas avoir entendu parler dans mon enfance, de la religion orthodoxe traditionnelle. Je n'ai aucune de ces réminiscences religieuses qui, généralement, vous marquent pour la vie ; et c'est là un fait particulièrement significatif en ce qui concerne mon type religieux. Le milieu religieux orthodoxe qui aurait pu me nourrir spirituellement a manqué à mon enfance. Je n'ai pas plus abandonné une foi conventionnelle que je n'y suis revenu. En ce qui concerne ma vie intérieure, en m'analysant, j'y trouve surtout deux mobiles d'action : la recherche du sens de la vie et la recherche de l'Eternité. La recherche du sens donné a précédé la recherche de Dieu ; la recherche de l'Eternité est plus élémentaire que la recherche de la délivrance. Une fois, au seuil de l'adolescence, j'ai été très ébranlé par l'idée suivante : « Si je ne saisis pas encore le sens de la vie, le seul fait que je veux me consacrer à sa recherche est en soi une raison de vivre et c'est précisément à cette recherche que je veux consacrer ma vie. » Voilà la véritable conversion intime qui a transformé toute ma vie. Cette période de métamorphose a été vécue par moi dans l'enthousiasme. J'ai fait le récit de cette expérience, mais le manuscrit a été emporté au moment de ma première arrestation et n'a jamais reparu. Avec quel plaisir, pourtant, je relirais aujourd'hui ce que j'avais écrit à cette époque pour revivre le prodigieux sentiment d'essor éprouvé alors ! C'est cela qui a été ma véritable conversion, en tout cas la plus importante de ma vie, [106] la décision de consacrer ma vie à la recherche de la vérité, établissant ma foi en l'existence de la vérité. J'opposais la recherche de la vérité, la recherche de la raison de vivre à la réalité quotidienne, dénuée de sens. Cette métamorphose n'était pourtant pas une conversion à une quelconque confession, à l'orthodoxie, par exemple, voire au christianisme. Ce fut une conversion à l'Esprit, un retour au spiritualisme. J'ai toujours gardé la conviction qu'il n'est pas de religion plus haute que celle de la Vérité, une formule dont les théosophes ont beaucoup abusé. Mon être spirituel en a gardé à jamais l'empreinte. Peu à peu se forma en moi comme base de mon être, un spiritualisme fondamental, caractérisé. J'emploie ici ce mot non pas dans le sens scolaire, doctrinaire, mais dans le sens existentiel. Au tréfonds de mon âme, dans une couche plus profonde que celle de toutes les théories spirituelles, je m'épris d'une croyance à la réalité primordiale de l'Esprit et, en second lieu seulement, à la réalité reflétée, symboliquement caractérisée du monde extérieur, dit objectif,

du monde naturel et historique. J'ai conservé cette conception du monde pendant toute ma période marxiste. Je suis de l'avis que les gens dont le « spiritualisme » a été inné, qui n'ont jamais passé par le matérialisme, représentent un type peu favorable à l'admission de n'importe quelle Orthodoxie religieuse. Les matérialistes ayant passé par les épreuves d'une conversion s'adapteront plus facilement et plus volontiers à l'Orthodoxie religieuse. Mais ces matérialistes qui ont « vécu » une « conversion » se joindront plus aisément, d'un cœur plus joyeux, à une Orthodoxie religieuse. Je l'ai constamment constaté. Le « spiritualisme » conçoit l' « Esprit » dès l'origine comme une liberté, alors que le matérialiste, lequel, dès le départ, butte sur des difficultés quant à l'admission de la réalité de l'Esprit, l'accepte comme une autorité. Le spiritualiste [107] ignore les soudaines conversions confessionnelles : il n'en est pas de même pour le matérialiste, au contraire. Cela tient aussi au fait que l'Orthodoxie religieuse contient un assez fort élément de matérialisme religieux, celui qui devient précisément l'élément autoritaire de la vie religieuse. C'est pourquoi je crois aussi, contrairement à l'opinion reçue, que l'Esprit représente le principe originel de la révolution. La matière, par ailleurs, est un principe réactionnaire. Ce ne sont pas tant les questions théologiques, dogmatiques et ecclésiastiques ou de la philosophie scolastique qui ont fait l'objet de mes méditations que les problèmes du sens de la vie, de la liberté, de la destinée des hommes, de l'éternité, de la souffrance, du Mal. C'est par là que je me rapprochais des héros de Tolstoï et Dostoïevsky, par lesquels j'ai accédé au christianisme.

Au dernier stade de la métamorphose intime que je venais de subir, je me sentis pénétré d'une grande fermeté spirituelle. Toute ma vie en fut transformée. Je venais d' « éprouver » un grand essor spirituel. Je sentais naître et croître en moi une curieuse résistance, une sorte de base de vie spirituelle inébranlable, non pas parce que j'avais trouvé la vérité, le sens de la vie, la foi, mais parce que j'avais pris la résolution de consacrer ma vie à la quête et au service de la vérité, à la recherche du sens de la vie. Cela s'explique du fait qu'une recherche de la vérité de ce genre est aussi, en un certain sens, la découverte de la vérité, qu'une telle tendance à rechercher le sens de la vie équivaut à être intimement pénétré de ce sens. C'est ce que Pascal a si bien compris. J'avais la certitude que la vie avait un sens plus haut, mais cette conviction ne contenait rien de dogmatique. Je croyais à la puissance

de l'Esprit et cette foi m'est toujours restée. Seule, la symbolique de cette puissance de l'esprit pouvait changer. Cette transformation ou conversion eut aussi comme suite un [108] essor moral, une purification, voire une sorte d'ascèse. Je comprenais que l'esprit n'était pas dépendant des enveloppes de l'âme. L'idéal d'un être m'émouvait, la persécution, n'importe quelle souffrance supportée au nom de sa foi me paraissaient tolérables. Maintenant encore, je voudrais pouvoir recommencer ma vie de manière à rechercher encore et toujours la vérité, le sens de la vie. La vérité possède une éternelle nouveauté, une jeunesse infinie. J'ai déjà dit que j'ai une curieuse disposition d'esprit : pour moi, un développement ne se passe pas comme une ligne montant tout droit. La vérité se présente à moi éternellement neuve, comme fraîche éclose et révélée. Un livre, lu et relu, me paraissait nouveau à chaque lecture et je lui trouvais chaque fois une interprétation différente. Et cet essor spontané, créateur, avait éveillé en moi cet enthousiasme. Ce que l'on entend habituellement par « développement » était pour moi un refroidissement, se trouvait déjà placé sous le signe de la nécessité, mais pas de la liberté. Ma manière de penser est aphoristique et intuitive. Il ne s'y trouve pas de développement discursif des idées. Je ne peux rien prouver ou développer raisonnablement. Et cela me semble d'ailleurs superflu. J'aime et admire Kant, je le tiens pour le plus grand des philosophes. Mais recouvrir la pensée de Kant d'une écorce scolaire, scolastique, de preuves compliquées, m'a toujours paru inutile, voire nuisible, comme si, par cet acte, la pensée géniale du grand philosophe s'en trouvait obscurcie. Il serait ridicule de croire que Spinoza ait obtenu sa cognition par une méthode géométrique. A l'origine, la cognition philosophique de Spinoza est aussi intuitive que la cognition philosophique de n'importe quel philosophe digne de ce nom. Un développement discursif de la pensée n'est pas nécessaire pour le « cognisseur » lui-même : il est là pour les autres. L'on espère de cette manière faire participer les autres à sa [109] cognition et les convaincre. Mais les autres ne seront nullement convaincus pour autant. Le développement discursif d'une pensée est, par sa nature même, sociologique ; c'est l'organisation de la cognition à l'usage de la banalité sociale. Il m'a toujours paru que je ne pouvais faire participer les autres à ma pensée et les convaincre qu'en exprimant mes conceptions d'une façon claire et nette. Il faut ajouter à cela que mes pensées n'ont pas plus reposé sur l'aphorisme que sur le fragmentaire, non plus que sur les faits isolés et

les détails. Tout au contraire, elles sont basées sur la centralisation absolue, la plénitude, l'intégrale pénétration du sens même. En elles, le tout s'allie au tout. L'aphorisme est un microcosme reflétant le macrocosme, tout y est contenu. Les thèmes et les problèmes ne m'ont jamais intéressé ; je m'attache à *un* thème, à *un* problème. Ma grande faiblesse d'écrivain, c'est que par nature, en tant qu'écrivain aphoristique, je n'arrive pas à soutenir ce style avec un esprit de suite et l'entremêle de style non aphoristique. Il faut dire que les produits de mon travail n'ont jamais eu grand intérêt pour moi. Je n'étais intéressé que par l'idée d'exprimer ce que je ressentais et de crier au monde ce que ma voix intérieure m'affirmait être la vérité. Entre ce moment de ma jeunesse où s'est accomplie ma métamorphose et le moment présent de ma vie, je n'aperçois pas qu'un développement continu se soit déroulé selon un plan prévu, par étapes successives, avec des enrichissements provenant d'autres développements. Je vois bien plus une série d'illuminations, un certain nombre de crises, déterminées par l'intuition, une quantité d'intuitions anciennes, revécues, vues sous un jour nouveau. En somme, je n'ai pas renié — et continue à ne pas renier — les révélations du passé ; je les relègue parfois dans un coin de mon inconscient et les retrouve ensuite pour les considérer sous un angle nouveau pour moi. C'est pourquoi il m'est possible [110] de revivre en un éternel présent les éléments précieux confiés au passé.

Après la révolution qui s'était faite en moi, je me plongeai avec un enthousiasme extraordinaire dans les ouvrages de philosophie. J'avais déjà beaucoup lu auparavant, mais avec moins de concentration philosophique. Toute ma vie, j'ai beaucoup lu. Cependant, mes conceptions n'avaient pas pour base ma culture livresque ; elles se nourrissaient d'intuitions de la vie. Grâce à mes lectures assidues, mes pensées gagnèrent en netteté et il me vint des idées n'offrant aucune ressemblance avec ce que je lisais. Trop souvent, elles représentaient une réaction négative au texte que je lisais. Ce n'était qu'à mon expérience intime que je devais la compréhension du livre. Dans ce cas, ce que je lisais dans le livre n'était rien de plus qu'un signe sur le chemin spirituel dans lequel je m'étais engagé. Je suis d'avis que l'on ne peut rien retirer de plus des livres. De l'extérieur, du « non soi » — duquel rien ne correspond au « soi » — l'on ne peut rien tirer ou apprendre. Comprendre et connaître n'est possible que parce que l'homme est un microcosme, parce que l'univers est enfermé en lui et

parce que le destin du soi est en même temps le destin de l'Univers. En réfléchissant à ma personne et en m'efforçant de donner un sens à mon type, j'en arrive à la conclusion que je suis plus un *homo mysticus* qu'un *homo religiosus*. Ce faisant, je définis le caractère de ma première conversion. J'ai du monde une conception mystique à l'origine et, par comparaison, le moment religieux, organisé, n'est que secondaire. Eckhart, Jacob Boehme, Angelus Silésius sont plus près de mon cœur que les Pères de l'Église. Je crois à la présence d'une mystique universelle, d'un spiritualisme universel. Plus tard, je me suis mis à lire des livres mystiques dans le vrai sens du terme et j'y ai rencontré un grand nombre d'idées semblables [111] aux miennes. J'ai cependant toujours été plus attiré par la mystique gnostique et la mystique prophétique que par la mystique ayant reçu l'approbation officielle de l'Église, celle qui a été reconnue comme la mystique orthodoxe, quoiqu'elle mériterait mieux le nom d'ascèse. Je me propose de parler plus tard des philosophes rencontrés sur mon chemin spirituel et à qui j'ai accordé une signification particulière. Je voudrais d'abord énumérer quelques noms — et avec quelle gratitude — et quelques ouvrages. Avant tout, L. Tolstoï et Dostoïevski ; de très bonne heure, j'avais lu ces deux auteurs, bien avant ma métamorphose. *Guerre et Paix* représente pour moi un morceau de la patrie, peut-être le seul sentiment patriotique que j'aie jamais ressenti. J'avais aussi déjà lu Schopenhauer et m'en étais pénétré. Je trouvais en lui quelque chose qui correspondait au côté pessimiste de ma nature. Schopenhauer m'a confirmé dans cette conviction, déjà profondément enracinée en moi, que le monde des apparences, le monde empirique qui nous entoure n'est pas le monde véritable, définitif. Le « volontarisme » de Schopenhauer m'enchante. A la même époque, j'ai lu l'ouvrage classique d'Oldenburg sur le bouddhisme ; j'en ai retiré une grande impression. Puis, je lus Max Muller et la *Métaphysique de l'Antique Hellas* du prince S. Troubetskoï. Je me souviens encore parfaitement combien j'ai été ému par *Héros et culte des héros* de Carlyle. J'ai toujours considéré les grands hommes avec révérence, sans les avoir jamais cherchés parmi les conquérants ou les hommes d'Etat. J'ai toujours eu la plus grande admiration pour le génie, même lorsque, dans mon for intérieur, je n'étais pas d'accord avec lui. Marx était du nombre. A la même époque, je lus avec enthousiasme la série *Biographie des hommes illustres* de Pawlenko, qui venait de paraître, une œuvre pas très égale à elle-même. Cela me fut une grande

consolation que de pouvoir jeter [112] un coup d'œil sur la vie d'hommes remarquables et d'apprendre que leur destin avait presque toujours contenu un côté tragique. Je me disais que, pour celui qui a reconnu la voie qu'il doit suivre, la question de savoir « où il doit aller ne l'effraiera ni ne l'arrêtera ». Je souffrais alors indiciblement. L'affliction qui semblait dominer leur destinée me frappa profondément et renforça ma foi dans la possibilité de la grandeur humaine. Je n'ai jamais aimé les grands héros dits historiques, les héros du pouvoir de l'Etat, les conquérants. Je n'ai pas su découvrir en eux de réelle grandeur et je niais qu'un génie pût s'attacher à des sphères aussi basses que celle de l'Etat. Seuls, les réformateurs sociaux trouvaient grâce à mes yeux. Je ne suis jamais arrivé à croire que le pouvoir possède un élément divin. Tout au long de ma vie a subsisté en moi un élément que l'on s'est plu à qualifier de « sectaire » et de « dualiste », un élément d'anarchie métaphysique. Quelles étaient mes préférences dans la littérature mondiale ? *Les Prophètes* et le *Livre de Job* ; tout particulièrement les tragédies grecques ; Cervantès, Shakespeare, Goethe, Byron, Hoffmann, Dickens, Balzac, Victor Hugo à cause de son humanité ; j'aimais surtout Ibsen et les poésies de Baudelaire. J'ai lu aussi avec plaisir les romans historiques de Walter Scott et d'Alexandre Dumas. Dans la littérature russe, outre Tolstoï et Dostoïevsky, je connaissais bien Lermontov. J'ai commencé par ne pas aimer Pouchkine, mais, plus tard, je l'ai fort apprécié. J'ai un faible pour Tioutchev. Je n'aimais pas les rhétoriciens, je n'ai jamais eu aucun goût pour Cicéron. J'ai été élevé dans la littérature russe. Une des suites de ma métamorphose fut le désir passionné, non seulement de rechercher la vérité, le sens de la vie, mais encore de changer la face du monde sur la base de cette vérité et de ce sens de la vie. Très jeune, j'ai ressenti la vocation de la philosophie. Je n'ai jamais [113] souhaité m'engager dans la voie académique, devenir un professeur honorable, écrire des gloses et des essais philosophiques, en me tenant à l'écart de la vie. J'ai voulu avant tout suivre la voie de la philosophie et cette voie m'a mené à la Révolution. Ce qui m'intéresse surtout, c'est de montrer les rapports du type de ma conception philosophique de l'univers avec le type de la structure de mon âme et de mon esprit. C'est précisément à cause de ce rapport — que rien ne peut détruire — que ma philosophie a toujours été existentielle. Ma structure spirituelle s'est révélée dans la seconde moitié des années quatre-vingts, à l'époque où commençait en Russie le travail souterrain.

Essai d'autobiographie spirituelle

Chapitre IV

Le monde de la connaissance philosophique - Sources philosophiques

À partir d'une certaine époque de ma vie, je suis entré définitivement dans le monde de la connaissance et c'est dans ce monde que je vis toujours. Ce monde est très riche, très différent de la quotidienneté, et en lui les frontières du temps et de l'espace sont abolies. J'ai compris ma vocation de très bonne heure, étant encore un jeune garçon, et jamais depuis je n'ai eu un doute à ce sujet. Cette vocation fut au premier chef, celle d'un philosophe, mais d'un type particulier, philosophe-moraliste préoccupé du sens caché de la vie et perpétuellement mêlé à la lutte pour la réforme de la vie selon ce sens. Moraliste, je le suis, mais aussi historiosophe et théosophe. La plupart de mes ouvrages se rapportent à la philosophie de l'Histoire et de l'éthique, à la métaphysique de la liberté. Par mon genre sinon par mes conceptions, je me rapproche surtout de Fr. Baader. Pour moi, le sens du destin se rattache à la vocation de philosophe. Comme je l'ai déjà dit, j'ai lu, à l'âge de quatorze ans, la *Critique de la raison pure* de Kant et la *Philosophie de* [115] *l'Esprit* de Hegel. J'avais trouvé ces livres chez mon père qui possédait une belle bibliothèque, composée surtout des livres historiques qu'il préférait. Un souvenir amusant est lié à la lecture de Hegel. Je faisais la cour à une cousine : elle possédait un

carnet à reliure de velours bleu, dans lequel on inscrivait des vers ; j'y notai des citations de la *Philosophie de l'Esprit* — ce qui prouve que j'étais un petit monstre. Je me trouvais déjà à cette époque dans un état de grande exaltation intellectuelle. Je n'avais rien de commun avec les garçons de mon âge. J'ai lu également les œuvres philosophiques de Voltaire dans une édition de luxe : si, du point de vue philosophique, elles furent pour moi sans importance, il reste qu'elles encouragèrent la liberté de ma pensée. C'est un fait curieux, j'ai toujours gardé un je ne sais quoi de voltairien. Mes plus grandes sympathies allaient à Schopenhauer. Je possédais la faculté de m'orienter rapidement parmi les courants intellectuels, de comprendre leur portée et leurs corrélations. Ma philosophie était de nature éthique. Bien que je n'aie jamais été un « moralisateur », j'ai davantage mis l'accent sur « l'impératif » que sur « l'être ». Ma pensée était passionnée et pénétrée de volonté. L'acuité de l'intelligence me paraissait liée à la science des contraires et par conséquent à la vision du mal. Aussi les systèmes monistes, même de génie, me semblent-ils quelque peu naïfs. L'acceptation ou le rejet d'ordre émotionnel, difficilement exprimables, possèdent une vertu qui détermine la connaissance. L'intellectualisme et le rationalisme les plus extrêmes peuvent être passionnément émotionnels. L'intuition est toujours non seulement intellectuelle, mais émotionnelle. Le monde n'est pas pensée, comme le croient certains philosophes qui ont consacré leur vie à la pensée. Le monde est passion et émotion passionnée. Il possède sa dialectique de la passion. La passion attiédie crée la routine. J'ai fait beaucoup de lectures sur la logique, [116] mais j'avoue n'y avoir jamais attribué d'importance ; la logique ne m'a absolument rien appris. Les voies que je prenais pour connaître étaient toujours différentes.

Il serait malaisé d'attribuer à ma philosophie l'explication à la mode de règlement de compte avec soi-même, de lutte avec l'inconscient ; ce fut plutôt une lutte avec un adversaire. Mon aversion essentielle pour l'existence ordinaire, pour la réalité empirique pleine de contrainte, ne saurait expliquer ma prédilection pour la métaphysique qui caractérise toute ma vie. Ma pensée philosophique a été une lutte pour l'affranchissement et j'ai toujours cru au caractère libérateur de la connaissance, contrairement à l'opinion de mon ami Chestov. La philosophie signifiait aussi à mes yeux, la lutte avec le fini au nom de l'infini. Je me reconnaissais « bandit » plutôt que « berger »

(terminologie de Nietzsche). J'ai maintes fois cherché à comprendre le processus de ma pensée, quoique je ne sois pas de ceux qui s'analysent. J'étais conscient de mes côtés faibles. Je n'ai pas de capacités pour l'analyse et le développement discursif de ma pensée. Celle-ci se déroule sans abstraction, insoumise aux lois de la logique. Je ne recherchais pas ce qui a une portée générale, je m'immergeais dans le concret, pour y trouver le sens universel. Ma pensée est donc intuitive et synthétique. Dans le particulier et le concret, je retrouve l'universel. Je procède de même dans la vie journalière. En somme, ma connaissance ignore les problèmes séparés, il n'y a qu'un seul problème et qu'une seule sphère de connaissance philosophique. J'entrevois le sens du monde dans chaque détail particulier, dans le partiel je vois le tout. Au cours d'un entretien ou d'une discussion, je découvre la clef des destins universels et du mien propre. On s'étonnait de l'importance que j'attribuais parfois à une conversation privée et insignifiante. En effet, je reconnais partout la vérité intégrale ou l'outrage qui lui est infligé. [117] Des propos accidentels, un film, la lecture d'un roman prenaient une importance insigne pour ma pensée. Le projet intégral d'un ouvrage me vint à l'esprit au cours d'une séance cinématographique. Ce n'étaient que des impulsions et des stimulants que je recevais de l'extérieur ; mais tout se découvrait à l'intérieur de l'infini en moi. Ceci rejoint la doctrine du ressouvenir chez Platon et celle de Leibniz sur la monade en tant que microcosme. Indépendamment de toute théorie philosophique et de toute gnoséologie, j'ai toujours eu conscience d'exercer ma connaissance, grâce à l'ensemble de mes puissances spirituelles, à ma volonté de triompher des sens, à l'intensité de mon émotion, et non seulement grâce à mon intellect, à ma raison, soumis à leur propre autorité. L'impassibilité de l'acte de la connaissance, recommandée par Spinoza, m'a toujours paru une invention artificielle et qui ne peut être appliquée à Spinoza lui-même. La philosophie, c'est l'amour de la sagesse ; or, l'amour est un état émotionnel et passionné. La vie intégrale de l'esprit, l'expérience spirituelle sont en réalité la source de la connaissance philosophique. Tout le reste est d'un secours secondaire. La douleur, la joie, le conflit tragique constituent une source de connaissance. La connaissance enlève-t-elle, anéantit-elle le mystère ? Je ne le crois pas. Le mystère demeure toujours, même creusé par la connaissance. Celle-ci détruit les pseudo-mystères suscités par l'ignorance. Mais il y a un mystère devant lequel la profondeur même de notre connaissance nous

arrête. La connaissance, c'est l'approfondissement du mystère authentique. Dieu est mystère et la connaissance de Dieu fait communier au mystère qui n'en devient que plus mystérieux (théologie apophatique). La connaissance rationnelle de Dieu est une fausse connaissance, car elle efface et rejette le mystère divin. La connaissance n'est pas uniquement joie et libération, elle porte aussi des fruits amers ; ainsi [118] des illusions peuvent être dévoilées et s'évanouir. Avant de les connaître, bien des choses m'avaient paru plus intéressantes et plus séduisantes. Une trop grande science de la vie et des humains rend triste. Il y a bien des choses que l'on voudrait ne pas voir de si près et aussi nettement. Mais c'est l'effondrement des illusions mensongères qui remplissent notre vie et cela peut déblayer notre route vers le mystère véritable. La conscience du mystère augmente, elle n'est paralysée que par la fausse connaissance. Dans mes livres philosophiques, j'ai recours naturellement à la pensée discursive, mais elle n'a pour moi qu'une importance secondaire. Je n'ai presque jamais eu recours à l'analyse, n'usant que de la méthode synthétique. Je cherchais à fixer le caractère individuel de l'objet de ma pensée et de cette pensée même. J'objectivais rarement, pour me servir du terme que j'ai utilisé plus tard — ma pensée restait dans le subjectif. Mais la conscience de la valeur positive de la science objective, surtout de la valeur de l'Histoire et en premier lieu de l'histoire religieuse s'est beaucoup accrue chez moi. La science impartiale et désintéressée a une action purificatrice pour la conscience religieuse.

J'ai passé par une longue voie philosophique. Elle compte des périodes diverses. Il peut sembler de l'extérieur que mes vues philosophiques ont varié. Or, mes premiers mobiles n'ont pas changé et maintenant, avec l'expérience de toute une vie, je reviens à beaucoup de mes idées d'autrefois.

C'est le destin du monde et le mien propre, c'est la fin du monde qui m'ont toujours intéressé, et non l'étude du monde tel qu'il est. Ma philosophie n'est pas scientifique, elle est d'une orientation prophétique et eschatologique. J'ai beaucoup appris et acquis au cours de ma vie, j'ai toujours étudié, mais ce qui est à l'origine demeure inchangé. C'est là le mystère de la personne, l'invariabilité dans le changement. Il y a trente ans, j'avais une beaucoup plus haute [119] idée de mon savoir qu'actuellement, malgré le grand accroissement de ce savoir. Cela, je le considère comme un grand progrès. Je commence

à savoir que je ne sais rien. Lorsque étudiant j'entrais en relation avec les cercles d'étudiants révolutionnaires, j'avais, aux yeux de mes camarades, le grand avantage de mes connaissances philosophiques et de ma culture générale. Ils s'en rendaient compte et c'est une des raisons de mon rôle temporaire de guide intellectuel parmi eux. Ma vie philosophique et spirituelle est caractérisée par le fait que je ne suis jamais passé par le matérialisme, comme ce fut le cas pour la plupart des intellectuels russes. Mes sources étaient différentes et mes discussions avec les étudiants s'en ressentaient. Je n'ai jamais été positiviste, j'ai connu Kant et Schopenhauer avant les autres matérialistes, Engels ou même Spencer. A un moment donné, je fus athée si l'on prend l'athéisme dans l'acception de l'antithéisme, de la négation des concepts traditionnels de Dieu. Mais je n'ai pas été athée dans le sens de la négation d'un principe suprême, des valeurs spirituelles indépendantes du monde matériel. Je n'ai pas été panthéiste non plus. On pourrait plutôt qualifier mes dispositions intellectuelles de cette époque comme un idéalisme éthique, normatif, proche de Fichte. On pourrait dire que je croyais à un Dieu en devenir. Cette philosophie est sans doute liée à l'idéalisme germanique. Je suis passé par l'idéalisme, sans m'arrêter à lui et en le surmontant rapidement. J'ai cru à l'existence de la vérité et de l'esprit, indépendants du milieu mondial et social. Et le marxisme même ne pouvait ébranler cette croyance. J'ai toujours lutté pour la liberté et l'indépendance de la pensée philosophique, dans les milieux marxistes aussi bien que dans les milieux orthodoxes. Le sentiment que nous sommes entourés de mystère, que notre monde empirique n'est qu'un fragment inachevé ne m'a jamais abandonné. Quoique je doive beaucoup à la philosophie [120] idéaliste allemande, je ne lui ai jamais été attaché. Je n'ai jamais été lié à aucune doctrine. Je n'ai pas été un philosophe didactique et académique, et c'est ce qui suscitait la critique des philosophes professionnels. Pour moi, je n'appréciais pas, et parfois même je dédaignais, la philosophie professorale ; et cela pour plusieurs raisons. Je fus sans doute influencé par le comportement de Schopenhauer à l'égard d'une telle philosophie, d'autre part par celui de L. Tolstoï. Mais c'est mon caractère extrêmement individualiste qui jouait un rôle décisif, mon refus de me soumettre à qui et à quoi que ce soit — peut-être aussi ma nature de « seigneur ». L'aversion et parfois l'inimitié envers l'académisme professoral de mes jeunes années se rattachent encore à mon caractère révolutionnaire ; même l'université me

paraissait être l'expression de l'esprit bourgeois. Plus tard, cette attitude s'accentua dans la mesure où je pris conscience d'être un mystique. La philosophie doctrinale ne fut pas, à mon avis, la vraie philosophie primordiale. A l'époque marxiste, je rejetais même le marxisme dit « de privat-docent ». J'eus l'occasion plus tard de fréquenter les milieux académiques de près, mais jamais je n'y fus à mon aise, jamais je ne me suis senti des leurs, et je m'y ennuyais. Aujourd'hui, je vois nettement que j'appartiens au type de philosophe qu'on dénomme maintenant « existentiel » (ce ne sont pas Heidegger et Jaspers, mais saint Augustin et Pascal, Kierkegaard et Nietzsche que je considère comme philosophes existentiels). Je me rapproche plutôt du type existentiel que du type de la philosophie de la vie ou de la philosophie pragmatique. La philosophie a été pour moi liée à mon destin, à mon être entier ; en elle, le connaissant était toujours présent en tant qu'existant. J'ai toujours voulu que la philosophie ne soit pas *au sujet* de ceci ou de cela, mais qu'elle *soit* ceci ou cela, qu'elle manifeste le sujet primordial lui-même.

[121]

Bien que je ne sois pas homme d'une école, je suis cependant passé par celle de Kant, et davantage celle de Kant lui-même que des néo-kantiens. Je n'ai pas été kantien au sens strict, comme je n'ai pas été tolstoïen, marxiste ou nietzschéen. Mais quelque chose de kantien m'est resté pour toute la vie et aujourd'hui plus que jamais je m'en ressens. J'ai été initialement secoué par la discrimination entre le monde des phénomènes et celui de l'objet en soi, entre l'ordre de la nature et celui de la liberté, comme aussi par l'affirmation selon laquelle l'homme est une fin en soi et ne doit pas se laisser transformer en instrument. Par rapport à Kant, mon attitude varia selon les périodes. J'ai lutté pendant quelque temps avec le courant néo-kantien qui pénétrait dans la vie des intellectuels russes, mais je répugnais surtout au cohenianisme, qui séduisait la jeunesse. A cette époque de vie intellectuelle assez intense dans les cercles philosophiques de Moscou, je m'appliquais à retrouver la tradition philosophique russe. Mais je restais en dehors des courants prépondérants. Le néo-kantisme contrefaisait Kant en masquant l'essentiel de sa philosophie. A l'encontre de l'opinion courante, Kant fut un métaphysicien, quoique lui-même n'ait pas développé sa métaphysique. Or, après Kant, chez Fichte, Schelling, Hegel malgré leur génie manifeste, l'évolution

métaphysique suivait une fausse direction orientée vers le monisme, l'éloignement de l'objet en soi, la substitution finale à la transcendance de Dieu d'une Divinité en devenir issue du processus universel, vers la perte de la liberté dans la nécessité, vers le Logos universel vainqueur. Il y avait chez Kant des aspects qui m'étaient initialement étrangers. J'ai toujours nié le formalisme éthique chez Kant, son impératif catégorique, l'objet enfermé en lui-même et l'impossibilité, selon Kant, de l'expérience spirituelle, la religion dans les limites de la raison, l'exagération extrême de l'importance attribuée aux sciences mathématiques, [122] qui ne correspondait qu'à une seule période dans l'histoire de la science. Le moralisme formaliste avec l'impératif catégorique m'étaient particulièrement antipathiques. Dans ma première jeunesse, je rédigeai un essai sous le titre *La morale du devoir et la morale de l'attrait du cœur*. Je vois mon caractère russe en ce que le problème de la philosophie morale fut pour moi central. Dans cet essai d'adolescent, disparu lors d'une perquisition, je m'élevais violemment contre la morale du devoir et défendais celle du penchant du cœur, je m'y montrai donc anti-kantien. C'étaient alors déjà les thèmes qui, sous une forme mûrie, sont développés dans mon livre *De la destination de l'homme. Essai d'une éthique paradoxale*, ouvrage auquel j'attache une grande importance. J'ai toujours affirmé la morale de l'individualité unique et j'ai combattu la morale du général et de l'obligatoire. Pour moi, c'est là rejeter une morale de groupe quelconque, résister aux liens obligatoires institués par une telle morale. Je refusais les vœux, contraires à la liberté de l'homme, les serments conjugaux, vœux monastiques, serments judiciaires, etc. Sous ce rapport, je fus un révolutionnaire en matière de morale. Mon comportement durant toute ma vie à l'égard du légalisme fut non seulement hostile, mais en quelque sorte moralement indigné. Je considérais l'affranchissement par rapport à la loi formaliste, comme un devoir moral. Même quand mes affirmations rejoignaient celles de Kierkegaard et de L. Chestov, celles-ci avaient une autre tonalité, une tendance de volonté différente. Je ne dirai jamais qu'un homme transgressant la loi générale est un malheureux réprouvé. Mais je dirai plutôt que c'est le gardien de la morale obligatoire qui est un homme immoral, un candidat à l'enfer, tandis que celui que la morale obligatoire rejette, est un homme moral accomplissant son devoir sacré de hors-loi. Tel est mon tempérament : j'attaque et j'accuse, mais je [123] ne me défends pas et je ne suis pas sensible à la réprobation

légale. Je ne suis pas un réprouvé ; le rejet, c'est moi qui l'exerce. A partir d'un certain moment, j'ai ressenti avec une acuité particulière le problème de la personne et de l'individualité. Non seulement ce fut le problème de ma philosophie, mais aussi celui de ma vie. Je raconterai, plus loin, comment ma sortie du marxisme et des nombreux conflits de mon existence s'y rattachent. Jamais, ni dans ma philosophie ni dans ma vie, je n'ai consenti à obéir à la force communément obligatoire, qui se sert de la personne individuelle, comme d'un instrument et d'une arme. Je me déclarais toujours contre la règle et pour l'exception. En cela, la problématique de Dostoïevsky et d'Ibsen fut moralement la mienne, de même que la révolte de Biélinski contre l'esprit universel de Hegel, comme certains thèmes chez Kierkegaard, que du reste je connus beaucoup plus tard, sans trop l'aimer — comme aussi la lutte de Chestov contre les lois inéluctables de la logique et de l'éthique. Aussi étais-je toujours l'adversaire du monisme, du rationalisme, de l'oppression de l'individuel par le général, de l'hégémonie de l'esprit et de la raison universelle, de l'optimisme plat et béat. Je suis personnaliste et ma philosophie a toujours été une philosophie du conflit.

*
* *

Dans ma théorie de la connaissance, je suis parti de la philosophie de Kant. Mais bientôt j'aboutis à une théorie originale de la connaissance, que toute ma vie je m'appliquai à perfectionner, quoique incapable de construire un système. Cette théorie est dirigée contre le rationalisme qui croit pouvoir exprimer l'être par le concept, et pour lequel l'être est rationnel. Mais l'être n'est rationnel que parce qu'il a été rationalisé au préalable, et c'est seulement parce qu'il [124] est un concept qu'il peut être exprimé ainsi. Selon ma terminologie, qu'avec le temps j'ai perfectionnée, l'être duquel traite la gnoséologie et l'ontologie rationnelles est déjà un produit de la pensée. D'abord je l'avais formulé ainsi : il y a l'être initial précédant la rationalisation et c'est lui qui est l'être authentique ne pouvant être connu par un concept. Cela correspondait à peu près à la discrimination kantienne entre l'objet en soi et le phénomène. Mais ce qui me stupéfiait, c'est que Kant n'avait

point expliqué la formation du monde des phénomènes qui n'est pas le monde authentique, nouménal. Il me semblait également étrange que ce monde authentique, nouménal (l'objet en soi) soit inconcevable, contrairement au monde dérivé non authentique (phénoménal) et qu'une science obligatoire et fixe, généralement admise comme solide, repose sur ce principe. C'est là la différence entre Kant et Platon. Mais la doctrine de Kant sur l'illusion transcendantale (Schein) est géniale. Du point de vue de la psychologie moderne, on pourrait formuler mon thème initial comme la distinction entre la conscience et l'inconscient, mais la psychologie scientifique et ses représentants sont incapables de motiver et de développer de manière philosophique la doctrine de l'inconscient. Le courant dérivé de Windelband, Rikkert et Lask m'agréait mieux que d'autres courants néo-kantiens. Seul ce courant admettait l'irrationnel. Jeune homme, j'ai entendu les conférences de Windelband dans la ravissante ville de Heidelberg. Mais à cette époque, j'étais déjà loin de Kant. Mon thème fondamental consistait à continuer, tout en la surmontant, la pensée de Kant, en m'efforçant de justifier la possibilité de la connaissance de la réalité initiale, précédant sa rationalisation par la conscience. On pouvait le définir aussi, comme une discrimination entre la conscience initiale et la conscience secondaire. Cette seconde conscience est liée à la dissociation en sujet et objet, par [125] elle la connaissance est objectivée. La conscience primordiale est plongée dans la réalité initiale du sujet, ou mieux, en elle le sujet et l'objet s'identifient. Au cours des dernières années, j'ai formulé ce problème, comme l'aliénation du monde subjectif, seul authentique, par le processus de l'objectivation. Le monde objectif est le produit de l'objectivation. C'est un monde déchu, désagrégé et enchaîné, dans lequel le sujet ne communique pas avec l'objet de la connaissance. Je l'ai exprimé récemment par un paradoxe : le subjectif est objectif, tandis que l'objectif est subjectif, car le sujet est une créature de Dieu, tandis que l'objet est une création du sujet. Le sujet est un noumène, l'objet est un phénomène. Je crois que la particularité de ma philosophie consiste, au premier chef, en une conception de la réalité différente des doctrines philosophiques majeures. Pour moi, la réalité n'est nullement identique à l'être et moins encore à l'objectivité. C'est le monde subjectif et personnaliste qui est l'unique réel véritable.

J'ai parcouru un long chemin d'évolution philosophique, tout en restant fidèle à mon intuition première. Je me souviens d'un congrès

international en 1904 à Genève. Je rencontrais quelquefois, à cette époque, G.W. Plékhanov, philosophe médiocre et matérialiste, mais qui prenait intérêt aux problèmes philosophiques. Nous longions ensemble le boulevard de Genève en philosophant. J'essayais de le convaincre de la naïveté du rationalisme, surtout du rationalisme matérialiste, basé sur la supposition dogmatique du caractère rationnel de l'être et sur celle, particulièrement inconcevable, du caractère rationnel de l'être matériel. Or, le monde rationnel avec ses lois, son déterminisme et sa causalité est un monde secondaire, le produit de la rationalisation qui se révèle à la conscience secondaire, rationalisée. Je doute que Plékhanov, dénué de culture philosophique, ait bien compris ce que je lui disais. Quant à moi, j'ai [126] trop peu développé le côté gnoséologique de ma philosophie. Les recherches religieuses que je poursuivais à ce moment m'en empêchaient. Mais mon but était la révélation du monde de la liberté, non soumis à la rationalisation et non objectivé. Plus tard, j'en vins à penser que l'être lui-même n'est point initial, qu'il est déjà le produit de la rationalisation, de l'élaboration de la pensée — en somme, j'arrivai à rejeter la philosophie ontologique. Ce fut la rupture avec la tradition ontologique de Parménide, de Platon, d'Aristote, de saint Thomas d'Aquin, de nombreux courants modernes jusqu'à W. Soloviev avec sa doctrine de l'unité universelle. Ma pensée rejoignait plutôt sur un certain point la philosophie hindoue. Un tel type de pensée peut être déduit de J. Boehme ou de Kant. La philosophie existentielle devait être antiontologique, or nous ne l'observons pas chez Heidegger qui veut construire une ontologie, ou chez Sartre. D'ailleurs la philosophie de Heidegger est une philosophie du « Dasein » et non du « Sein » et de l'« Existenz ». L'idée métaphysique fondamentale à laquelle j'arrivai au terme de ma vie philosophique et de l'expérience spirituelle, sur laquelle cette voie se fondait, c'est l'idée de la primauté de la liberté sur l'être. Cela signifie également la primauté de l'esprit qui n'est pas être, mais liberté. L'être est une liberté en quelque manière figée, statisée. La primauté de l'être sur la liberté aboutit au déterminisme et au rejet de la liberté. Si la liberté existe, elle ne saurait être déterminée par l'être. La plupart des doctrines philosophiques de la liberté m'ont laissé insatisfait, surtout la doctrine traditionnelle du « libre arbitre ». Il y eut un temps où Boehme eut pour moi une valeur particulière, je l'ai beaucoup aimé, beaucoup lu, et j'ai écrit par la suite plusieurs essais sur lui. Mais on commet une erreur en réduisant mes idées sur la liberté à la doctrine de l'« Ungrund » chez Boehme. J'interprète l'Ungrund de

[127] Boehme, comme la liberté première, précédant l'être. Pour Boehme, elle se situe en Dieu, comme son principe secret — pour moi, c'est en dehors de Dieu. Cela ne se rapporte qu'à « Gott » et non à « Gottheit », la « Gottheit » ineffable étant inconcevable.

Il y a bien longtemps, trente-cinq ans environ, que j'écrivis la *Philosophie de la Liberté*. Du point de vue philosophique ce livre ne me satisfait point, du reste je ne suis pas de ces écrivains qui, contents de leurs œuvres, les relisent volontiers. Au contraire, je n'aime pas relire ou citer mes ouvrages anciens. J'apprécie l'exaltation créatrice vécue, non le produit de cette exaltation projeté au-dehors. J'aurais voulu écrire de nouveau chacun de mes livres. Déjà en exil, je rédigeai une nouvelle philosophie de la liberté, sous le titre *Esprit et Liberté*. Cette philosophie est meilleure, mais je crois que j'aurais pu encore mieux écrire ce livre aujourd'hui. D'ailleurs le problème de la liberté me retient dans tous mes livres.

En me rappelant la voie que j'ai parcourue, j'aperçois clairement le rythme spécial de ma vie — des périodes d'exaltation créatrice et d'ardeur, et d'autres périodes, d'affaiblissement de l'élan créateur, d'attiédissement. C'est bizarre, j'ai eu plus souvent des moments de baisse dans ma jeunesse, que dans ma vieillesse, où j'écrivis mes ouvrages les plus importants. Du reste, même aux époques de baisse, ma pensée créatrice ne tarissait jamais, je pensais philosophiquement tous les jours, du matin au soir et même la nuit. Parfois, c'était l'état irascible et coléreux qui provoquait mon exaltation : ma pensée s'exaspérait souvent, aussi étais-je porté aux extrêmes. Cependant, mes problèmes restaient les mêmes. La liberté, la personne, la création, le mal et la théodicée furent toujours au centre de ma philosophie ; ces problèmes se réduisaient, au fond, à un seul, celui de l'homme, de sa destinée, de la justification de son [128] activité créatrice. Mon intuition essentielle sur le besoin éprouvé par Dieu de l'acte créateur chez l'homme, je l'ai formulée dans mon livre le plus important pour mon passé, *Le sens de l'acte créateur*, essai d'une justification de l'homme. « C'était un véritable "Sturm und Drang". » Le livre fut créé d'un seul élan. J'en reparlerai dans un autre chapitre. Mais il faut souligner que cet ouvrage révèle le thème de toute ma vie. Plus tard, j'écrivis des livres supérieurs au point de vue de la forme, la pensée y était mieux développée et plus suivie, leur terminologie était plus exacte, mais c'est dans *Le sens de l'acte créateur* que j'ai atteint le point culminant de la

flamme créatrice. Ma pensée philosophique n'a pas toujours été également concentrée. Je fus parfois distrait par les questions brûlantes du jour. Mais il serait erroné de croire que je donnais mes forces à la politique. Jamais je n'ai été politicien et ma pensée touchant les problèmes du jour ne fut jamais une pensée politique, elle demeurait philosophique, morale, spirituelle. Elle devint plus concentrée dans ces dernières années et je suis arrivé à la forme définitive de mes conceptions philosophiques. Pour en juger, ce sont mes livres *De la destination de l'homme*, le plus systématique de tous, *Le Moi et le monde des objets*, *Esprit et Réalité*, le plus radical, ainsi que le plus spirituellement révolutionnaire de mes ouvrages — *Liberté et esclavage de l'homme* qui importent le plus. Dans cette philosophie définitive, je reconnais ce qui est primordial pour moi. Du point de vue de l'histoire de la philosophie, c'est à certaines idées de Kant que je me sens le plus profondément lié ; pour cette raison, je diffère des autres courants de philosophie religieuse russe qui se rattachent plus nettement à Platon et à Schelling. L'expression de ma métaphysique qui est très nette, est cependant insuffisante, aussi ai-je l'intention d'en rédiger une, sans que [129] celle-ci, certes, soit pour autant un système rationnel [2]. On me comprend très mal. Sans doute, la faute en est aussi à moi-même. Ma pensée est trop antinomique, souvent trop extrémiste et aphoristique. Mon penchant au paradoxe et à la pensée contradictoire m'a attiré parfois des éloges de la part de mes adversaires. On méconnaît le caractère de mon dualisme en lui attribuant un caractère ontologique, et c'est surtout l'importance centrale que possèdent pour moi l'*objectivation* et les thèmes eschatologiques de ma philosophie, qui est le moins comprise. On veut à tout prix me rattacher aux catégories, dans lesquelles je ne saurais tenir. C'est parfois très pénible. Je voudrais imprimer mes traits caractéristiques dans le monde et je n'y arrive pas. Je cherche à objectiver mon univers subjectif aussi peu que possible — mais en faussant ma pensée, on m'objective, c'est-à-dire, on me déforme. Cela est lié au problème de la philosophie existentielle. Cette philosophie, est-elle possible ?

---

[2] Note de 1947 : Mes nouveaux livres, l'expression intégrale de ma métaphysique : *Métaphysique eschatologique* et *Dialectique existentielle du Divin et de l'humain*, viennent d'être publiés.

*
* *

C'est depuis la parution des ouvrages de Heidegger et de Jaspers, surtout de Sartre en France, que la philosophie existentielle est en vogue. On la fait remonter à Kierkegaard, très apprécié par la génération d'après-guerre, qui a éprouvé la menace suspendue sur l'homme, la peur, la terreur, le désespoir. J'ai toujours été un philosophe existentiel et c'est pourquoi on m'attaquait. Je suis d'avis que la philosophie russe dans ses courants les plus originaux fut toujours portée au type existentiel de la philosophie. Cela est certainement le plus vrai à l'égard de Dostoïevsky comme philosophe, de même que pour L. Chestov. Le thème de la philosophie [130] existentielle n'est point neuf. Il a toujours existé des philosophes qui plaçaient leur moi, c'est-à-dire le connaissant en tant qu'existant, au centre de leur philosophie. Philosophes existentiels, saint Augustin, Pascal, Maine de Biran et Schopenhauer, pour une part, l'ont été ; et aussi tous les philosophes authentiques, dans une certaine mesure, même Spinoza et Hegel. Mais ceux parmi les philosophes modernes dont la philosophie existentielle s'est inspirée, Jaspers et surtout Heidegger, me paraissent les moins existentiels. Ayant hérité de Kierkegaard l'« existentialisme », Heidegger voulut traduire les problèmes des philosophes existentiels en catégories de la philosophie rationnelle académique. Les catégories rationnelles, il les applique à l'expérience existentielle, à laquelle elles ne conviennent point, et il crée une terminologie inadmissible. La terminologie s'avère plus originale que la pensée. Bien entendu, le talent philosophique de Heidegger est indubitable, sa pensée a beaucoup de concentration et d'intensité. Jaspers est un homme bouleversé par l'expérience existentielle de Nietzsche et de Kierkegaard. Mais selon sa propre distinction entre la pensée prophétique et la pensée scientifique, il appartient lui-même au type de la philosophie scientifique. C'est un penseur subtil, surtout comme psychologue. Du reste, il est plus « existentiel » que Heidegger et il m'est plus proche. J'appelle philosophe existentiel celui dont la pensée signifie l'identité du destin du monde et du destin personnel. Comme je l'ai déjà dit, c'est avant tout le triomphe sur l'objectivation. L'existence ne saurait être objet de connaissance, elle est sujet de connaissance, ou à une profondeur plus

grande, elle se situe en dehors de la dissociation du sujet et de l'objet. Ni l'objet ni sa connaissance ne m'ont jamais intéressé, ce qui m'intéresse c'est le destin du sujet, dans lequel palpite l'univers, c'est la portée de l'existence du sujet qui est un microcosme. Ma pensée philosophique ne fut [131] jamais spécialement influencée ni par Kierkegaard, que j'ai connu assez tard et dont le style m'agace, ni par Heidegger, ni par Jaspers. Mes origines sont différentes. Je n'ai jamais été un philosophe « pur » et n'ai jamais recherché à détacher la vie de la philosophie. J'ai pensé, par contre, que la connaissance est une fonction de la vie, qu'elle est une symbolique de l'expérience et de la voie spirituelles.

La philosophie s'imprègne de toutes les contradictions de la vie et il ne faut pas chercher à les effacer. La philosophie est un combat. Impossible de séparer la connaissance philosophique de l'expérience spirituelle intégrale de l'homme, de sa foi religieuse, de sa contemplation mystique. C'est l'homme concret qui pense et qui s'instruit, non un sujet gnoséologique, ou un esprit universel abstrait. Les Platon, Descartes, Spinoza, Kant et Hegel furent des hommes concrets et c'est leur humanité existentielle qu'ils mettaient dans leur philosophie, quand même ils le nieraient. S'il arrive que le philosophe soit un chrétien croyant, il lui est absolument impossible de l'oublier dans sa philosophie. Le mystique sera également mystique dans sa philosophie. L'athée militant restera tel en tant que philosophe. Au fond, la philosophie a toujours été religieuse, du point de vue négatif ou positif. La philosophie moderne fut, à partir de Descartes, plus chrétienne dans un certain sens que la philosophie médiévale scolastique. Dans la philosophie scolastique, la pensée n'avait pas encore été pénétrée de christianisme, elle n'avait pas été renouvelée, elle restait encore la philosophie grecque antique, pré-chrétienne. Pré-chrétienne était de même la société moyenâgeuse. Dans les temps modernes, le christianisme influença la pensée et les conséquences suivantes se manifestèrent : on insista davantage sur l'homme que sur le cosmos ; l'objectivisme et le réalisme naïf furent surmontés ; on reconnut le rôle créateur de l'homme et la rupture avec le naturalisme dogmatique se [132] produisit. Kant est un philosophe très chrétien, plus chrétien que Thomas d'Aquin. La philosophie chrétienne est la philosophie du sujet, non de l'objet, du moi et non du monde, c'est une

philosophie exprimant dans la connaissance la libération du sujet-homme de la domination de l'objet-nécessité.

Je me suis souvent demandé, s'il serait juste de m'appeler un philosophe romantique. Il est évident que je ne suis pas un philosophe classique et le classicisme ne m'est point sympathique. Or, qu'est-ce que le romantisme ? Il n'y a rien de plus vague ni de plus indéterminé. Le fâcheux courant de réaction contre le romantisme fut puissant entre les deux guerres : on appelait romantique tout ce qui déplaisait et suscitait la critique. En fin de compte, tout ce qu'il y avait de talent important et original, dans la littérature et dans la pensée modernes, principalement au XIXe siècle haïssable aux yeux de ses adversaires, fut accusé de romantisme. C'est E. Seillères qui, dans ses multiples ouvrages sur le romantisme et l'impérialisme, s'ingéniait particulièrement à dénoncer tout et tous, comme romantiques. Tout le monde ainsi s'inspirait de Rousseau et subissait la malédiction du rousseauisme. En rencontrant cette tendance profondément réactionnaire, je me reconnaissais comme romantique et me sentais prêt à lutter pour défendre le romantisme, y voyant la manifestation de l'homme et de son humanisme. Mais on pourrait appeler romantisme la renaissance culturelle russe du début du XXe siècle, car elle offre certainement des traits romantiques. Et par rapport à ce courant, auquel ma vie se rattachait, je me sentais souvent un antiromantique, quoique non classique, sans doute, mais réaliste et ennemi du radotage sublime. Le problème même du romantisme et du classicisme, si important pour la conscience française, me paraît exagéré et mal posé. On ne saurait définir un grand écrivain comme un « classique » ou un « romantique », [133] aucun ne se laisse enfermer dans ces catégories. Impossible de dire si Shakespeare et Goethe, L. Tolstoï et Dostoïevsky sont des classiques ou des romantiques. Ces catégories sont particulièrement inapplicables à la littérature russe. Ces termes sont équivoques et leur sens est multiple. Ceci m'intéresse en ce moment par rapport à la philosophie. La primauté du sujet sur l'objet, l'opposition au déterminisme du fini et l'orientation vers l'infini, le manque de foi en la perfection dans le fini, l'intuition contre la pensée discursive, l'antiintellectualisme et la conception de la connaissance comme d'un acte de l'esprit intégral, l'exaltation de l'acte créateur dans la vie humaine, l'hostilité envers le légalisme normatif, l'opposition du principe personnel et individuel au général — voilà les caractères

romantiques d'après lesquels je consens à me reconnaître un romantique. Mais les définitions habituelles du romantisme en France me laissent insatisfait. Je ne me rattache pas à Rousseau, je ne crois pas à la bonne nature humaine, je ne considère pas la nature comme « divine » et je ne divinise pas la puissance de la vie, l'exaltation de la vie émotionnelle m'est étrangère et je n'admets pas le primat absolu de l'esthétique et de l'art. On considère généralement le romantisme, comme la révolte de la nature en général, de la nature humaine avec ses passions et ses émotions contre la raison, contre la norme et la loi, contre les principes éternels et obligatoires de la civilisation. Pour moi, la question se pose tout autrement. Je n'ai jamais traité de la révolte de la « nature » et des instincts contre les règles et les lois de la raison et de la société, mais j'ai parlé de la révolte de l'*esprit*. J'affirme le primat de l'esprit sur la nature, la société et la civilisation. La « nature » non transfigurée est la nécessité, elle est soumise à la causalité (définition de Kant). Mais l'esprit est la liberté. Et j'ai prêché durant toute ma vie la rébellion contre la domination de la nécessité de la nature et de la société. [134] Les représentants du romantisme allemand, Schlegel, Novalis, même Schelling et Schleiermacher, avec leur idéalisation de l' « organique », que je tiens pour réactionnaire, je ne les ai pas trop aimés. Le concept de la nature est tout à fait relatif et s'emploie comme le symbole de la révolte contre le rationalisme opprimant et les normes de la civilisation, comme le droit à l'épanouissement de l'individualité créatrice. Or je préfère décidément user de la symbolique de l'esprit, non de celle de la nature. Je dois faire une réserve : je mets la nature au-dessus des lois hallucinantes de la civilisation et de la société. Mon romantisme est un romantisme de la liberté. Je suis prêt à rallier le romantisme, dans l'effort négatif tendant à libérer l'individualité de l'oppression du légalisme. Mais les buts positifs de la libération, je les conçois différemment. Le principe de la personne et de la liberté est mal compris des romantiques. Il faut se placer au-delà du romantisme et du classicisme, aussi bien que du naturalisme et du rationalisme. Ce problème est ma préoccupation constante. Ma propre nature doit, sans doute, être reconnue plutôt romantique que classique, pour garder cette terminologie. Mais cela demande une plus grande individualisation, la notion du romantique est ici restrictive, un certain élément essentiel de ma voie spirituelle et intellectuelle me rend différent du type romantique prépondérant. J'ai toujours recherché la Vérité et le Sens, le « quoi » m'importait plus que le « comment ». La Vérité et le Sens

n'étaient point à mes yeux la loi et la norme rationnelles. Les hommes du type romantique aspirent par-dessus tout à l'état d'exaltation extatique, indépendamment de sa corrélation avec la vérité spirituelle. Ils s'enthousiasment pour la vie émotionnelle. Quant à moi, l'important est l'exaltation extatique tournée vers le « quoi », vers la vérité et l'esprit. L'exaltation émotionnelle en soi me répugnait plutôt. W. Iwanov, le meilleur connaisseur de la religion [135] dionysiaque, définit le dionycisme, comme une extase pour laquelle seul le « comment » a de l'importance, le « quoi » est indifférent. C'est ce qui m'a toujours été étranger. Loin de moi la tendance panthéiste propre à tant de romantiques. Je n'ai jamais voulu me dissoudre dans un élément primordial, qu'il soit cosmique ou social et collectif. Mon sens de la personne et de la liberté fut beaucoup trop fort. De là l'importance du moment éthique, se rattachant toujours à la personne et à la liberté. Aussi ai-je toujours eu des divergences et des heurts avec les « romantiques » de mon temps. J'en reparlerai. De là aussi ma solitude que j'ai peine à surmonter. Jamais la « nature », la « vie », l'instinct, le collectif ne furent Dieu pour moi. C'est la Vérité qui fut mon Dieu, la Vérité au-dessus de tout. Mais la Vérité peut se faire homme.

Essai d'autobiographie spirituelle

Chapitre V

Vers la révolution et le socialisme - Marxisme et idéalisme

Je sens qu'il m'est impossible de conserver le plan de ce livre et de m'en tenir à l'ordre chronologique. Lorsque j'eus quitté le monde de l'aristocratie, je me trouvai tout d'abord dans une grande solitude. Il me semblait n'avoir rien de commun avec qui que ce fût au monde. Je ne rencontrais personne avec qui j'eusse quelque affinité d'esprit. Au début de ma carrière spirituelle, je n'avais fait aucune rencontre susceptible de m'influencer. Je fréquentais surtout des femmes ; celles-ci me rebutaient moins que les hommes et me donnaient l'illusion qu'elles me comprenaient. J'avais surtout des admiratrices. Je n'emploie pas le mot admirateur, pour la simple raison que je n'avais pas d'admirateurs. Comme je l'ai déjà dit, je n'ai jamais eu de goût pour la camaraderie, je n'ai donc jamais eu de camarades. Mais il vint un moment de ma vie où je sortis de cet isolement pour faire mon entrée dans le monde de la révolution. Par quelles prédispositions ai-je été amené à prendre ce chemin ? Cette tendance révolutionnaire qui s'est encore accrue dans la période bestiale où nous vivons [137] se présente à moi comme un phénomène complexe qui a, sans doute, des traits de caractère différents de ceux que l'on trouve dans la grande majorité de l'intelligentzia russe. Cet élément révolutionnaire, chez moi, est avant tout de nature spirituelle, c'est une indignation de l'esprit, c'est-à-dire de la liberté et de l'intelligence, contre l'asservissement du monde et sa

stupidité. Au fond j'étais très peu un révolutionnaire politique et j'avais très peu participé de façon active à nos révolutions. Je ressentais même contre ces révolutions, une certaine indignation révolutionnaire de l'esprit. Parfois même, elles me semblaient être d'inspiration réactionnaire. Je les accusais de représenter le non-amour de la liberté, la négation de toute valeur personnelle. Il y eut toujours en moi une sorte de conflit ; d'un côté, l'élément révolutionnaire, de l'autre mes instincts révolutionnaires qui subsistaient encore. Il est étrange que ce dualisme n'ait jamais provoqué en moi de dédoublement, ce qui d'ailleurs, n'aurait pas correspondu à mon caractère. J'ai toujours considéré que mes tendances révolutionnaires avaient comme source profonde l'impossibilité où je suis d'accepter l'organisation du monde et de me soumettre à qui que ce soit. Ceci déjà, montre que cet élément révolutionnaire qui m'est propre est plutôt de nature individuelle que sociale ; c'est une révolte de la personnalité et non une révolte populaire. Il y a toujours eu dans ma nature, un élément de protestation et de sédition qui s'est porté vers la révolution, contre l'asservissement des hommes. Lorsque la Révolution russe éclata, un ancien révolutionnaire socialiste qui tendait à se soumettre de façon opportuniste à la puissance soviétique, me dit : « Vous êtes révolutionnaire, par nature, alors que moi je ne suis pas du tout révolutionnaire. » Je suppose qu'il voulait parler de mon inaptitude au conformisme et à la soumission. L'indépendance et l'absence de faculté d'adaptation sont [138] pour moi des choses si naturelles que je n'ai jamais pu y voir un mérite particulier. J'ai toujours été surpris quand on me faisait remarquer que je m'étais montré audacieux dans l'un de mes écrits ou dans une affirmation publique. Tout au long de ma vie, j'ai eu un mépris absolu pour ce que l'on appelle l'opinion publique, sous quelque forme que ce soit, et je n'ai jamais compté avec elle. Le souci de connaître l'opinion publique ne m'a jamais effleuré. Avec cette forme de caractère, il m'aurait été difficile d'être un politicien. Même la politique révolutionnaire a son opinion publique despotique et les révolutionnaires professionnels lui sont étroitement assujettis. Considérée de près, la politique m'écœure, car elle est la forme la plus sournoise de l'objectivation de l'existence humaine, qu'elle projette quasiment hors de soi. Elle est basée sur le mensonge. Mais ce dégoût de la politique ne me conduisit pas à renoncer au monde ; il me donna plutôt le désir de bouleverser ce monde et de le modifier. Pour une large part, la politique est une fiction qui domine les hommes, une

excroissance parasitaire qui suce le sang humain. Les révolutions purement politiques ne me déplaisaient pas seulement à cause des moyens de lutte employés, négation de la liberté et autres. Je me sentais surtout rebuté par le fait qu'elles n'étaient pas des révolutions spirituelles ; elles reniaient totalement l'esprit ou encore le laissaient de côté sans chercher à lui apporter le moindre changement. Toute la structure de ce monde est fondée sur l'homme moyen, médiocre, pas le moins du monde créateur. L'Etat, la morale objective, les révolutions et les contre-révolutions sont basées sur lui. Malgré cela, il y a dans toute libération une justice rendue, un rayon divin. Je tiens les révolutions pour inévitables ; elles deviennent obligatoires lorsqu'on manque de forces créatrices ou que celles-ci sont trop faibles pour transformer et reformer radicalement la [139] société. Mais tous les Etats, toutes les révolutions, toutes les organisations de pouvoir sont tombées aux mains du prince de ce monde.

De bonne heure j'ai compris que le monde, la société, la civilisation sont basés sur l'injustice, la méchanceté. J'ai étudié beaucoup d'œuvres historiques, mais ces lectures étaient pour moi un supplice. L'Histoire m'apparaissait comme un récipient rempli jusqu'au bord de crimes et de mensonges ; et pourtant je comprenais l'esprit de l'Histoire et je considérais la philosophie de l'Histoire comme ma spécialité. Il ne me fut pas donné de revivre les faits historiques de l'Histoire sainte. Pendant un temps j'essayai de reconnaître quelques traditions sacrées, mais je n'y parvins jamais et cela ne fit que me rebuter. J'étais et je restais un individu dont la naissance spirituelle tombait au siècle des lumières, au temps de la révolution et de la raison critique. Je dominais le rationalisme du siècle des lumières, mais ce n'était que « vantardise » hégélienne. En fait, je ne pouvais pas être venu au monde avant le siècle des lumières, ni faire comme si cela était. Certains courants religieux, au début du XXe siècle, affectaient de vivre à l'âge naïf, pré-critique, et donnaient dans le primitivisme national. Mon propre rationalisme ou hyper-rationalisme n'a pas vécu ce siècle des lumières à la façon des courants français du XVIIIe siècle, mais selon l'esprit de Kant qui formula les vérités éternelles de la « philosophie rationaliste » et rattacha à cette philosophie son principe de l'autonomie. J'étais, dès l'origine, autonome, anti-autoritaire, et il était exclu que je me soumette à un concept autoritaire, quel qu'il soit. Lors de ma première révolte contre la société, Léon Tolstoï eut sur moi une grande influence, mais

je ne fus jamais tolstoïen, au sens propre du mot. Les partisans de Tolstoï m'étaient étrangers et je ne les aimais pas. Cependant, j'ai reçu une « inoculation de Tolstoï » qui vaut pour [140] toute ma vie. Elle s'est manifestée dans mon profond mépris pour toutes les pseudo-saintetés et les pseudo-grands de l'Histoire, dans ma conviction profonde que toute la vie sociale et civilisée avec ses lois et ses conditions n'est pas la vie réelle. Mais en même temps, j'avais un goût marqué pour l'Histoire, ce que Tolstoï n'a jamais eu. Aristote dit, dans sa *Politeia*, significative à plus d'un point de vue : « L'homme est par sa nature même, un « zoon politicon », destiné à la vie en société et celui qui, par goût, ne participe d'aucune affaire publique est un être dégénéré ou... un être supérieur. » Pour Aristote, un tel être est incapable de se soumettre à qui que ce soit. Je ne me considère ni comme un être inférieur, ni comme un surhomme, mais je me rapproche beaucoup du cas dont parle Aristote. Par ailleurs, cette phrase d'Aristote fait ressortir la grande différence qui existe entre l'état d'esprit de l'ère antique et celui de l'ère chrétienne. La différence est la même entre l'homme russe et celui d'Europe occidentale. Les Russes n'acceptent pas l'ordre du monde aussi facilement que le font les hommes de civilisation occidentale.

Ma rupture avec le milieu aristocratique dont j'étais issu commença à se faire de bonne heure. Rien dans cette société ne m'allait au cœur et trop de choses m'indignaient. Lorsque j'entrai à l'Université, ce sentiment me faisait rechercher surtout la société des Juifs qui m'offrait au moins l'avantage de ne comprendre dans ses membres, ni nobles, ni alliés. Quand un condisciple juif me rendait visite, ma mère arrivait toujours avec la même question : « Est-ce un monsieur ou n'est-ce pas un monsieur ? [3] » Je réussis à tyranniser ma mère de telle sorte que le mot « juif » ne passait pas ses lèvres, pas même le mot « hébreu ». Elle ne disait plus qu' « israélite ». A mon antipathie [141] à l'égard de la noblesse, il s'ajoutait une antipathie à l'égard du militarisme. Je décidai de quitter le corps des cadets et de passer mon baccalauréat pour entrer à l'Université, ce qui n'était pas si facile, étant donné mon peu de facilité pour assimiler quoi que ce soit de façon purement passive. La passion fondamentale qui s'empara de moi plus tôt et plus fort que toutes les théories spirituelles et opinions religieuses était une aversion,

[3] En français dans le texte.

héritée de l'enfance, à l'égard de l'Etat et du pouvoir d'Etat. Il me semble parfois qu'à ce propos quelque chose de féodal montait en moi comme une sorte de levain. Dans mon enfance, s'il m'arrivait de passer à proximité d'un bâtiment gouvernemental, aussi inoffensif qu'il soit, j'éprouvais une telle contrariété, un tel dégoût, que je l'aurais volontiers détruit. Il ne pouvait s'agir là d'un ressentiment, car j'appartenais à la classe privilégiée, la classe dominante ; ma famille entretenait des rapports amicaux avec tous les gouverneurs généraux et simples gouverneurs. A mes yeux, toute institution d'Etat avait quelque chose de l'Inquisition, tous les représentants du gouvernement étaient des tortionnaires et pourtant c'est eux que je rencontrais dans les cercles familiaux et les salons du monde élégant. Souvent ils se montraient aimables et bienveillants. J'avais encore d'autres raisons pour ne pas aimer ce monde « élégant ». Mais cette société qui avait encore en elle quelque chose de patriarcal était à mes yeux bien autre chose que l'Etat. Dans l'exercice du pouvoir, tous ces gens deviennent des bêtes. Le général de gendarmerie, N..., rendait régulièrement visite à mes parents ; quand il me rencontrait, il était aimable. Mais quelle différence quand on le rencontrait en prison ou qu'il vous faisait subir un interrogatoire ! Jamais une haute position sociale n'a pu m'en imposer, ni la hiérarchie, ni la puissance, ni l'ambition historique. Cette particularité doit se rencontrer rarement sous cette forme [142] extrême. J'ai remarqué que, même si c'est dans un sens négatif, un grade hiérarchique peut souvent en imposer à des révolutionnaires. Les révolutionnaires qui sortaient vainqueurs de la révolution devenaient eux-mêmes, comme si cela allait de soi, des gens éminents. Je n'ai jamais supporté ces personnalités de rang supérieur, même quand il s'agissait de personnes exerçant de hautes fonctions : académiciens, savants, écrivains célèbres ou autres. Je n'ai pas le sentiment de la hiérarchie et je suis incapable de différencier les hommes d'après leur position sociale, sans tenir compte de leurs qualités personnelles. Je dirai même qu'il ne m'est pas agréable de déceler chez moi quelque chose qui ressemble à une position hiérarchique. A l'intérieur de la société humaine, je n'ai jamais pu supporter les symboles : toutes ces distinctions, titres et autres ; je les ai toujours considérés comme de désagréables réalités. Ces consécrations d'une réalité empirique, qu'elle soit politique, sociale ou qu'elle se manifeste dans les formes extérieures de la religion, m'ont toujours indigné ; comme si, derrière l'empirique déplaisant, j'imaginais toujours une vérité de bon aloi. On

estime, en général, que même si un homme est mauvais, le rang qu'il occupe peut être bon. Moi, par contre, je pense et j'ai toujours pensé qu'à un homme mauvais correspond un rang mauvais. Je pense ici aux rangs de toutes sortes, même aux échelons révolutionnaires. Ce n'est pas la société qui est sacrée, ni l'Etat, ni la nation, mais l'homme. J'ai une tendance métaphysique à l'anarchie, à l'individualisme anarchique. Il en est aujourd'hui comme autrefois lorsque j'étais un enfant et lorsque je suis devenu un jeune homme. Mais ce qu'on pourrait appeler : utopisme anarchique, optimisme idéalement grandiose, m'est totalement étranger. Si quelque chose me caractérise, c'est l'attente chiliaste.

La période révolutionnaire de mes années de jeunesse [143] a beaucoup contribué à former moralement ma personnalité. Mes convictions révolutionnaires et l'atmosphère révolutionnaire provoquèrent chez moi un certain état d'esprit ; je me sentais personnellement concerné par les épreuves à subir dans le futur, ainsi que par l'espoir de ce futur. Cette disposition de l'esprit ne s'est jamais reproduite chez moi sous cette forme. Mais ma personnalité en sortit raffermie. Il est curieux de constater que la période chrétienne de ma vie n'a pas marqué ma personnalité de la même façon. Cet état d'esprit dont je parle se rattache à l'ascétisme intellectuel des révolutionnaires russes ; il ne s'agit pas ici de ce que l'on entend en général par ascétisme, mais de l'ascétisme de ceux qui persévèrent dans leurs positions, malgré les persécutions. Cet ascétisme révolutionnaire existait naturellement chez d'autres à un degré bien supérieur au mien ; car je n'avais à subir ni souffrances, ni persécutions. Je voudrais me faire bien comprendre. Je ne tiens pas ma jeunesse révolutionnaire pour ascétique, je ne la tiens même pas pour ascétique, au sens révolutionnaire. Je veux parler ici de ce qui s'est réellement passé en moi et qui me laissa des traces pour toute la vie, comme un premier amour laisse des traces. Quand je me représentais l'avenir, lorsque je rêvais de ce qui arriverait, l'idée que je devrais souffrir et me sacrifier pour mes idées s'imposait souvent à mon esprit. Je m'habituais à cette pensée que la prison, l'exil, un sort pénible, vue de l'extérieur, m'attendaient. Je ne fus jamais effrayé de cette éventualité. Je n'ai jamais rêvé d'une carrière brillante, au sens mondain du mot. Jamais je ne me suis préparé à prendre une position dans la société. Toute ma vie durant, ce qu'implique cette expression m'a inspiré de l'aversion.

« Prendre une position dans la société » était contraire, non seulement à mes sentiments révolutionnaires, mais aussi à mon sens aristocratique. Ma position, à maints égards, privilégiée, [144] m'est souvent apparue comme une faute. Mais je ne me suis jamais proposé de devenir un révolutionnaire professionnel. J'étais pour cela beaucoup trop théoricien, penseur, idéologue. C'était cela mon rôle dans la vie. Si la rupture avec la société aristocratique était profonde, un fossé non moins grand me séparait de la société, dite libérale et même de la société radicale qui était une société légale, jouissant des biens de la vie, sans être le moins du monde menacée, malgré son attitude oppositionnelle. Je me souviens que je me comportais vis-à-vis du marxisme, avec une sorte de condescendance hautaine. Quand j'étais étudiant, alors que j'avais déjà commencé mes activités littéraires, je me rendis à une soirée littéraire, organisée par les cercles radicaux et les cercles marxistes. J'étais introduit par M. Turgan-Baranowsky. Cette société était surtout en relation avec la revue *Monde de Dieu* qui publiait déjà des articles marxistes. Cette soirée littéraire à Saint-Pétersbourg me fit une impression déplaisante, l'impression de quelque chose d'étranger ; tout cela me paraissait artificiel ; d'ailleurs, j'ai eu le même sentiment dans toutes les sociétés avec lesquelles je suis entré en contact par la suite. Ce que j'ai défini comme l'endurcissement révolutionnaire de ma personnalité dans ma jeunesse me paraît plus profond, en regard des conséquences morales et psychiques, que ce que l'on entend, en général, par le mot révolutionnaire. Ce processus de fermentation m'a rempli d'une certaine aversion à l'égard des avocats, des professeurs et, dans ma période à l'étranger, à l'égard des groupes parlementaires. Par la suite, j'ai pensé qu'il était possible de faire une rupture religieuse avec cette société qui utilise les biens matériels, soit pour se protéger, soit pour s'opposer. Je ne voyais pas du tout cette rupture comme un ascétisme monacal. De même, tout puritanisme m'est étranger. Actuellement, j'incline à croire que ce sont les mêmes motifs [145] qui m'ont poussé vers la révolution et vers la religion. Dans l'un et l'autre cas, je renonçai à faire avec ce monde un pacte satisfait et je voulus passer de *ce monde* à un monde *différent*. Je passais à cet égard par des phases plus ou moins aiguës. La force motrice qui m'animait était une aversion contre ce que l'on entend en général par « bourgeoisie », non seulement au sens social du mot, mais aussi à son sens spirituel. Socialisme et communisme, christianisme et orthodoxie peuvent avoir pareillement un caractère bourgeois. Je n'ai jamais aimé

la puissance dans ce monde, pas plus que je n'aimais les triomphateurs. Toujours je ressentais le choc détestable de la puissance et de la valeur ; la grande force d'une valeur mineure et le peu de valeur d'une force supérieure. Il y eut un temps où je me suis laissé séduire par une citation des *Démons* de Dostoïevsky : « Un aristocrate dans la révolution a quelque chose de fascinant. »

Mes sympathies révolutionnaires et socialistes s'étaient consolidées avant mon entrée à l'Université et avant ma rencontre avec les cercles marxistes. Je m'étais créé une explication éthique du socialisme et je reportai sur mon marxisme ce principe éthique. Parmi les idéologues du socialisme populaire (narodniki) des premiers temps, j'avais surtout lu N. Michaïlowsky. Je l'appréciais comme sociologue, quoique ses principes philosophiques me parussent faibles. Michaïlowsky appartenait à l'époque des années soixante-dix où le positivisme d'Auguste Comte, J. Stuart Mill, Herbert Spencer était, chez nous, à l'ordre du jour. Pour ma part, je venais de Kant et de l'idéalisme allemand. Dans la *Méthode subjective en sociologie*, il y avait sans doute une certaine vérité, mais celle-ci, sur le plan philosophique, était assez pauvrement exprimée. Le *Combat pour l'individualité* qui affirme la primauté de l'individu sur la société, ne manque pas non plus d'intérêt. [146] Michaïlowsky était, comme Herzen, un défenseur du socialisme individualiste. Le socialisme était pour moi plus acceptable que toutes les autres formes de socialisme. Le problème du conflit de la personnalité et de la société me paraissait fondamental. J'étais soutenu par des idées de ce genre lorsque je fis ma première rencontre avec le marxisme qui montait en Russie. Ceci se passait en 1894. Je sentais qu'il se formait quelque chose de nouveau dans la vie de la Russie et qu'il fallait nécessairement préciser sa propre position vis-à-vis de ce courant. Je me précipitai dans la littérature qui s'y rapportait et, très vite, je pus m'orienter dans la littérature marxiste. Dans ma première année d'études à l'Université, je me trouvai avec un condisciple de la Faculté des sciences naturelles qui s'appelait David Jakowlewitsch Logwinsky. Il était le seul être avec qui je me sentisse lié d'amitié. Extrêmement doué, il surpassait de beaucoup tous les autres étudiants. On pouvait avoir avec lui des relations sur un plan supérieur. Cette fréquentation m'apporta beaucoup, du point de vue des questions sociologiques. David Jakowlewitsch était de taille colossale, mais il avait la poitrine très étroite. Cette conformation le prédisposait

à la tuberculose. Il fut arrêté après moi à cause d'une publication socialo-démocrate ; après une longue détention, il fut envoyé en Sibérie où il mourut de tuberculose.

C'est l'une des cruelles histoires russes. Je conserve à Logwinsky un souvenir fidèle, comme à l'un des membres les plus importants de la jeunesse de ce temps-là. Mes années d'étudiant et le marxisme, en tant que période particulière de ma vie, sont rattachés à lui. Il n'existait en lui rien de mesquin, ses intérêts étaient de haute envergure. Je l'ai revu une fois encore, entre son séjour en prison et son exil. Mais à ce moment-là, une tendance marquée vers l'idéalisme se montrait déjà chez moi. Je remarquai avec [147] tristesse que cela lui paraissait insolite. Il se fit comme une fêlure dans nos rapports. Mon père réussit, grâce à ses relations, à lui assurer de meilleures conditions de vie en Sibérie. Mais cela ne servit à rien. Par D. Logwinsky, j'entrai en contact avec un groupe d'étudiants qui se tenaient près du marxisme. À ce groupe appartenait aussi A. Lounarcharsky. A ce moment commençait l'ère de l'interminable querelle des intellectuels russes. Je me souviens de mes premières impressions lorsque je pris contact avec le marxisme russe. Je m'étais rendu à une conférence qui avait lieu dans l'habitation privée d'un Polonais qui, plus tard, fut exilé avec moi dans la province de Vologda. C'était le premier exposé marxiste auquel j'assistais. Celui-ci me déplut et, de plus, je m'ennuyai ferme. Dans ma période marxiste, j'ai plus d'une fois ressenti le même ennui. On avait le sentiment de manquer d'air, de ne pas pouvoir respirer librement.

Je me suis demandé plus d'une fois ce qui me poussa à devenir marxiste ; pas un marxiste orthodoxe, un libre penseur, mais un marxiste tout de même. C'est une question difficile à résoudre. Il m'est resté jusqu'à aujourd'hui, une sensibilité particulière pour le marxisme. Je n'ai pas pu me rallier aux narodniki (socialistes populaires), ni aux socialistes révolutionnaires, comme ils se nommèrent plus tard. Le type psychologique des vieux révolutionnaires russes ne m'allait pas. Je n'étais pas « narodnik » d'idée. En outre, la perspective de la terreur inéluctable me rebutait, car je me suis toujours refusé à cette idée. Le marxisme apportait des formes toutes nouvelles. Il représentait la crise de l'intelligentzia russe. Le mouvement marxiste avait pris naissance vers la fin des années quatre-vingt-dix ; son niveau culturel était beaucoup plus élevé que celui des autres groupements de l'intelligentzia russe. Ce mouvement ressemblait peu à celui qui, par la

suite, donna le [148] bolchevisme. Je devins un marxiste critique, ce qui me donnait la possibilité de conserver ma position de philosophe idéaliste. Pour les anciennes générations révolutionnaires, la révolution était une sorte de religion. Pour moi, la révolution n'était pas la religion. Il se fit une différenciation des diverses sphères ; la sphère intellectuelle se libéra de la tutelle dont elle était prisonnière. Ce fut l'œuvre du marxisme de ce temps-là. Ce qui m'a séduit surtout dans le marxisme, c'est son élan historico-sophique, l'ampleur de ses vues. Comparé au marxisme, le vieux socialisme russe était à mes yeux, une petite histoire de province. Vers la fin des années quatre-vingt-dix, le marxisme représentait, sans aucun doute, un phénomène d'européanisation de l'intelligentzia russe, une adaptation aux tendances occidentales, un élan vers la liberté. J'étais exceptionnellement antinationaliste et orienté vers l'Ouest. Marx était pour moi un être génial et, aujourd'hui encore, je suis de cet avis. J'adoptai complètement sa *Critique du capitalisme*. Le marxisme offrait une possibilité de rendre la révolution victorieuse alors que les anciens courants révolutionnaires essuyaient tous des défaites. J'éprouvais la nécessité de convertir mes idées en réalité vivante ; je ne voulais pas rester un penseur abstrait. Tout cela me poussa vers le marxisme, auquel cependant je n'ai jamais pu réellement adhérer. Je commençai par faire des conférences devant les membres du Comité social-démocrate de Kiev, on me tenait pour un leader idéologique. À l'occasion d'un de mes voyages à l'étranger, je ramenai dans le double fond de ma valise, une quantité de textes sociaux-démocrates. Ceci me fait penser à un événement curieux. Dans les milieux ouvriers de cette époque, un mouvement se dessinait, qui s'opposait avec hostilité à l'intelligentzia russe et réclamait l'indépendance des communautés ouvrières. L'un des représentants les plus marquants de ce mouvement [149] était l'imprimeur L... C'était un Juif aux cheveux roux, long comme une perche. Il se montrait particulièrement récalcitrant à l'égard des sociaux-démocrates. Mais, je ne sais pourquoi, il me rendait volontiers visite ; il se berçait même de l'espoir que je me mettrais à la tête de ce mouvement. C'est étrange, car parmi les intellectuels sociaux-démocrates, mon attitude extérieure vis-à-vis des milieux ouvriers était plutôt distante ; j'étais toujours le « baron », un seigneur, et j'étais un intellectuel, beaucoup plus qu'eux tous. L... décelait mes hérésies philosophiques et même il s'y intéressait. J'eus plusieurs fois l'occasion de constater que les rapports avec les classes populaires m'étaient plus faciles qu'aux autres

intellectuels. Je ne prétends pas pouvoir l'expliquer. Mais cela est peut-être dû en partie au fait qu'on trouvait chez moi peu des qualités propres à cette caste de l'intelligentzia qui semblait étrangère au milieu ouvrier et qui, de plus, voulait prendre le commandement. Mais la raison principale est que je me comportais de la même façon avec *tous* les êtres humains et que je n'ai jamais eu vis-à-vis de qui que ce soit, une attitude hautaine.

Je n'aurais jamais imaginé que je serais exposé à des persécutions particulières, que je devrais « souffrir pour mes idées ». Et pourtant, j'ai séjourné en prison, j'ai été interdit de séjour, j'ai eu à subir un désagréable procès et je fus chassé de mon pays. C'est beaucoup pour un philosophe qui se sent la vocation de philosophe. Les révolutionnaires professionnels ont eu beaucoup à subir et à souffrir, tandis que les philosophes, en règle générale, ont pu mener une vie plus tranquille. D'après l'expérience que j'en ai, je peux dire que la prison sous l'ancien régime, était une institution plus patriarcale et plus clémente que les prisons actuelles, perfectionnées, du régime bolchevique. Certes, il se passait des choses épouvantables dans la forteresse [150] de Saint-Pierre - et - Saint-Paul, dans le « rawelin d'Alexéjev » (forteresse). Cette expérience-là, je n'ai pas eu à la faire. Mais, si l'on compare les deux régimes, voici comment on peut les différencier : sous l'ancien régime, les gardiens étaient de très braves soldats russes pour qui les prisonniers n'étaient pas des ennemis du peuple, mais des ennemis du gouvernement ; le directeur de la prison administrait un régiment patriarcal, à moins qu'il fût lui-même une brute, ce qui, évidemment, pouvait arriver aussi. Sous le régime soviétique qui est un régime révolutionnaire, les gardiens considèrent les prisonniers comme les ennemis du peuple et de la révolution, et la prison est administrée d'une façon qui n'a rien de patriarcal, elle reflète plutôt la dictature et la terreur. La première fois que je fus arrêté, c'était à Kiev. Je restai quelques jours en prison, pour avoir participé à une grande manifestation d'étudiants. Tous les manifestants furent arrêtés et purgèrent leur peine en commun, répartis en plusieurs groupes. Nous étions partis pour cette manifestation avec le sentiment que, peut-être, il y aurait des coups de feu et que tous ne reviendraient pas vivants. Les cosaques nous encerclèrent et il y eut quelques collisions. Mais tout se termina sans perte d'effectif. C'est le sentiment du devoir qui m'avait fait participer à cette manifestation. Je n'appartenais pour ainsi dire pas

à ce mouvement d'étudiants dont l'organisation était, par ailleurs, assez lâche. Les sociaux-démocrates considéraient que ce mouvement estudiantin ne les concernait pas ; ils prirent, à l'égard de cette manifestation, une attitude plutôt méprisante. La véritable activité révolutionnaire était pour eux la propagande et l'agitation dans les milieux ouvriers. En 1898, je fus arrêté et expulsé de l'Université à cause de la première grande affaire sociale-démocrate qui ait eu lieu en Russie. Environ 150 personnes furent arrêtées à cette occasion. Tout le comité social-démocrate [151] fut mis en prison. Pendant les premiers jours, tous les prisonniers restèrent ensemble dans une grande salle de la prison de Lukjanov, à l'entrée de la ville. Kiev était un centre principal du mouvement social-démocrate de ce temps-là ; il y avait là une imprimerie secrète, on y publiait des écrits révolutionnaires, on entretenait des relations secrètes avec les émigrés du groupe Plekhanov, Axelrod et W. Sassulitch. Quand j'allais à l'étranger, je rencontrais en Suisse les fondateurs et les dirigeants de la démocratie sociale russe. A cette époque, Lénine était en exil en Sibérie et il ne pouvait pas jouer de rôle dirigeant comme par la suite. C'est pour cela que je n'ai pas eu de relations avec Lénine. De plus, je m'étais rallié depuis le début, à un courant social-démocrate différent. Quant au séjour en prison, il est resté dans ma mémoire comme un grand moment presque extatique. Jamais plus je ne me suis senti en rapport aussi étroit avec la « communauté » : mon état d'esprit était aussi peu individualiste que possible. Je n'étais pas enclin de par mon caractère, à me sentir abattu, que ce soit lors de mon arrestation ou pendant les interrogatoires, ou dans tous les autres événements catastrophiques de ma vie. Au contraire, cela me donnait des ailes et je me sentais d'humeur combative. Lorsque je fus arrêté sous le régime soviétique, ce fut la même chose. Mais la position dans laquelle je me trouvais, et avec moi beaucoup d'autres, lorsque les sociaux-démocrates furent conduits en prison, en nombre massif, avait quelque chose d'insolite qui pourrait aujourd'hui paraître ridicule. Nous n'avions pas du tout le sentiment d'avoir échoué ; au contraire, nous étions d'humeur victorieuse ; il nous semblait qu'une ère nouvelle commençait pour le mouvement libérateur et que, même en Europe occidentale, notre détention trouverait un écho retentissant. Je peux dire, sans exagération, que je me suis senti très bien en prison. Dès les [152] premiers jours je fis quelques discours dans la grande salle. Le lendemain de notre arrestation, le gouverneur général de Kiev, l'adjudant général

Dragomirov, vint nous voir ; mes parents entretenaient avec lui des relations assez étroites. Le général Dragomirov entra dans la salle où nous étions, en compagnie d'un général de gendarmerie et du procureur de la République. Il nous tint un assez long discours dont je me rappelle les phrases suivantes : « Votre faute est de ne pas voir que le phénomène social est un phénomène organique et non logique et un enfant ne peut pas naître avant le neuvième mois. » Le général de gendarmerie qui détestait Dragomirov et l'avait souvent dénoncé, le regardait d'un air très soupçonneux. Je fus ensuite emmené dans une cellule individuelle dont la porte qui donnait sur le corridor restait ouverte. Ce régime de prison était si souple que je réussis à accéder à l'étage supérieur où se trouvaient les dames, mes bonnes amies. A l'heure de la promenade, tout le monde était réuni dans la cour de la prison et on tenait là de véritables assemblées, dont j'avais en général la présidence. Mais, à la fin, j'étais réellement détenu dans ma cellule et la porte en était fermée. Mes relations avec les autres étaient ainsi interrompues et je pus m'adonner à la lecture. Grâce aux relations de mon père avec le gouverneur général, je fus libéré relativement assez tôt. Au total, j'étais resté en prison un mois et quelques jours, mais j'étais libéré sous la condition formelle que je ne devais pas quitter Kiev et que je restais sous la surveillance de la police jusqu'à ce qu'il soit statué sur mon cas. Pendant l'interrogatoire, le général de gendarmerie me fit savoir que mes parents révélaient des intentions dangereuses pour la sécurité de l'Etat ; je sapais l'Église, la famille, la propriété. En définitive, je fus exilé pour trois ans dans la province de Vologda. On n'envoya en Sibérie que très peu des manifestants. Presque tous les [153] sociaux-démocrates furent exilés dans la province de Vologda où nous poursuivîmes nos relations. Toute l'affaire qui s'était annoncée comme un procès judiciaire se termina en un processus administratif qui s'étala sur plus de deux ans. Pendant ce temps, je commençai à écrire. J'écrivis mon premier article et mon premier livre : *Subjectivisme et individualisme dans le cadre de la philosophie sociologique*. Pendant ma période marxiste, il n'y avait pas pour moi de prédominance de la matière ; tout désir de la dominer m'était étranger. Je n'ai senti cette difficulté que plus tard, dans ma période chrétienne. Et pourtant, on ne peut pas dire que le matérialisme marxiste, dans sa jeunesse, était hautement idéaliste.

Mon premier essai : *F.A. Lang et la philosophie critique dans son rapport avec le socialisme* parut en langue allemande dans la revue marxiste : *Nouveaux temps*, rédigée par Kautsky. C'était en 1899. A l'occasion de cet article, j'eus un échange de lettres avec Kautsky. Il accueillit mon article avec chaleur et m'écrivit qu'il comptait beaucoup sur les marxistes russes pour donner au marxisme un développement plus large. Les marxistes allemands étaient, à son point de vue, trop occupés de politique pratique pour pouvoir contribuer à l'évolution de la théorie. Il est peu vraisemblable que Kautsky aurait approuvé le développement que je donnai par la suite à la théorie marxiste. Les marxistes russes ont estimé depuis le début, que je n'étais pas un penseur orthodoxe à leur sens, donc que je n'étais pas tout à fait des leurs. Le conflit idéologique a commencé chez moi assez tôt. Mon premier livre, *Subjectivisme et individualisme dans la philosophie sociale* reflète mes conceptions de cette époque. Il est précédé d'une importante préface de P. Strouve, qui venait d'évoluer de façon manifeste vers l'individualisme et le spiritualisme ; mais, dans ce livre, l'aspect plus intime de mes rapports avec la vie [154] n'apparaissait pas assez nettement. Ce livre est la recherche d'une synthèse entre le marxisme sous sa forme critique et la philosophie idéaliste de Kant et en partie de celle de Fichte. A la différence des autres marxistes, je n'étais absolument pas hégélien. Ce qu'il y avait d'essentiel dans ce livre était ma conviction ferme et fondamentale que la vérité, la beauté, le bien ne dépendent pas de la lutte révolutionnaire des classes, que ce n'est pas la conscience sociale qui les détermine, mais la conscience transcendantale. Je m'appuyai solidement sur l'*a priori* kantien qui n'est pas de nature psychologique, mais éthique et sociale. La conscience psychologique dépend du milieu social, de l'organisation des classes. Il peut y avoir des conditions préliminaires plus ou moins favorables à l'assimilation de la vérité et de la justice qui sont immanentes à la conscience transcendantale. « Vérité de classes » serait une expression impensable. Par contre, on peut fort bien parler du « mensonge de classes », dont sont pétris les milieux bourgeois qui participent au péché de l'exploitation de l'homme par l'homme. Sur ces bases, je suis arrivé à une théorie idéaliste de l'idée messianique du prolétariat. Le prolétariat est exempt du péché d'exploitation des hommes ; il y a donc des pronostics favorables pour qu'il se laisse pénétrer par la vérité et la justice, déterminées par la conscience transcendantale. C'est dans la classe ouvrière qu'il se ferait le plus de

rapprochement et de juxtaposition entre la conscience psychologique et la conscience transcendantale. Cette théorie apportait un fondement philosophique au socialisme révolutionnaire dont je me tenais plus près que les autres partisans du marxisme critique. J'acceptais la conception matérialiste de l'Histoire, mais je me refusais à lui attribuer une signification méthodique et à la rattacher au matérialisme philosophique. Mais, dans la ligne des idées sociologiques et marxistes, je défendais l'indépendance de la vérité [155] et l'indépendance de la philosophie. C'était me réserver la possibilité de me donner à fond dans la direction que j'ai effectivement prise par la suite. J'eus aussi à défendre l'indépendance de la philosophie vis-à-vis de l'Orthodoxie religieuse. Mon marxisme n'était pas totalitaire ; je ne l'acceptais pas complètement. Plekhanov, que je rencontrai à cette époque à Zurich, l'a très bien senti. Il me dit qu'avec une philosophie comme la mienne, on ne pouvait pas rester marxiste. Dans ces années-là, j'ai souvent discuté avec A. Lounarcharsky, qui était originaire de Kiev. Pour Lounarcharsky, la vérité n'était pas indépendante de la lutte révolutionnaire des classes ; aussi ne reconnaissait-il pas la liberté du philosophe sur le chemin de la connaissance. Il croyait percevoir en moi un individualisme dangereux. Cette dispute atteignait parfois un point critique. J'étais un lutteur enragé ; il n'était pas facile de discuter avec moi. J'ai eu l'impression que Lounarcharsky se sentait offensé par cette dispute. Il faut dire d'ailleurs, que Lounarcharsky, lui-même, n'était pas un marxiste totalitaire absolu. Il rapprochait Marx d'Avenarius et de Nietzsche et se laissait séduire par les nouveaux courants artistiques. C'était un homme très cultivé et très doué, mais il restait un peu superficiel. Personne ne pouvait alors prévoir qu'un jour Lounarcharsky participerait à un cruel gouvernement dictatorial en tant que commissaire à l'éducation du peuple. Lui-même n'avait rien de dur ni de cruel et il se sentit sûrement blessé par les agissements des Tchèques. Il voulait être le protecteur de la Science et des Arts et beaucoup d'auteurs et d'artistes étaient séduits par lui.

Dans mon livre *Subjectivisme et individualisme dans la philosophie sociale*, œuvre de jeunesse, assez imparfaite, j'ai réussi quand même à présenter un problème qui m'a occupé toute ma vie durant et que, par la suite, j'ai exprimé de façon plus parfaite. Ce problème est le suivant : la [156] connaissance dépend de la classe sociale des individus. La connaissance universelle n'est pas seulement marquée de logique, mais

aussi de sociologie. Ceci vient de ce que ce n'est pas le sujet transcendantal qui connaît ni la raison universelle, comme l'enseignait l'idéalisme allemand, mais l'homme concret avec une attitude psychique déterminée, étroitement dépendante des rapports sociaux des hommes entre eux. Aucun *à priori* ne pourrait donner la plus petite garantie, car cet *à priori* resterait dans une sphère transcendantale, extra-humaine. Il est essentiel de définir la position de l'homme concret. En dernier lieu, cela m'a conduit à la philosophie existentielle ; j'ai développé cette question dans mon livre *Moi et le Monde des objets*. Une sociologie de la connaissance était nécessaire, ce que j'ai senti de bonne heure. Dès ma période marxiste, je me sentis mal à l'aise, un sombre pressentiment quant au monde marxiste révolutionnaire, m'assaillit. Tout cela a provoqué chez moi une évolution intérieure.

Avant mon exil pour Vologda, je traversai une période d'essor et de prospérité, une des périodes les plus fécondes de ma vie. Elle était assombrie comme toute ma jeunesse, par une situation dramatique embrouillée, mais parfois je repense à cette période avec un sentiment heureux, quoique les souvenirs que j'en ai gardés soient assez douloureux. C'est juste à ce moment que commença mon évolution intérieure ; je pourrais la définir comme une complication de ma vie spirituelle qui se trouvait enrichie d'une affectivité nouvelle. Mais je n'ai jamais pu donner libre cours à cette affectivité ; je l'ai toujours étouffée en moi. Comme pour tout ce qui me concerne, il ne s'agissait pas d'un phénomène uniquement spirituel. Cette évolution se retrouvait dans tous les événements de ma vie. Un nouveau monde de beauté s'ouvrait pour moi. En même temps, le sentiment de l'au-delà, du transcendantal, grandissait de plus en plus [157] en moi. Je me sentais de plus en plus rebuté par une philosophie qui pouvait se contenter de l'immédiat, dans le cercle fermé du monde terrestre. A cette époque, je lisais Ibsen qui avait sur moi une grosse influence. J'étais intimement pénétré d'Ibsen et il est devenu un de mes écrivains favoris, à côté de Dostoïevsky et Léon Tolstoï. Ce qu'on a appelé mon individualisme, cette prise en charge aiguë de mon destin personnel, était surtout liée à Ibsen et Dostoïevsky. J'ai lu aussi à cette époque les symbolistes russes. Tout ceci m'éloignait du milieu révolutionnaire marxiste avec lequel, d'ailleurs, je n'ai jamais été en fusion totale. Il serait erroné de croire qu'à aucune époque de ma vie j'ai fréquenté exclusivement ce milieu de « camarades ». J'appartenais aussi à d'autres cercles. Dès ma

première année d'étudiant, j'étais déjà en relations étroites, parmi les représentants de la philosophie professorale académique, avec G.I. Tchelpanov, professeur de philosophie à l'Ecole populaire, qui faisait des cours brillants sur la critique du matérialisme. On se réunissait chez lui le samedi ; j'ai souvent participé à ces réunions et nous avions de longs entretiens philosophiques. Ces conversations m'étaient très profitables : je sortais de moi-même, de l'isolement de mes pensées. En politique, nos idées étaient divergentes, mais ce n'était pas si important. En philosophie, Tchelpanov était avant tout un pédagogue. Mais c'était un homme plein de vie ; il s'intéressait à tout ; il représentait un type nouveau de professeur. A cette époque, qui se situe avant mon exil, je fis la connaissance d'un homme qui fut mon ami pour la vie, peut-être mon unique ami, et que je considère comme l'un des êtres les plus importants, l'un des meilleurs que j'aie eu la chance de rencontrer. Je parle de Léon Chestov, qui venait d'arriver de Kiev. Ses premiers livres parurent à ce moment-là et je me suis particulièrement intéressé à son *Dostoïevsky et* [158] *Nietzsche*. Sur beaucoup de points, nos idées étaient différentes ; notre vue du monde n'était pas la même ; mais Chestov avait une façon analogue à la mienne de poser les problèmes. Il ne s'agissait pas seulement d'un intéressant échange spirituel, mais aussi d'un échange existentiel, d'une recherche du sens de la vie. Nos relations, à Paris, étaient très animées et durèrent jusqu'à sa mort. Léon Chestov fréquentait aussi d'autres personnes qui, pour moi, étaient sans intérêt, du point de vue philosophique. Avant mon départ pour l'exil, une femme merveilleuse prit congé de moi en ces termes : « Dans la vie, rien n'est beau que d'aimer, rien n'est vrai que de souffrir [4] » (d'après Alfred de Musset).

En dépit de cette crise spirituelle, en dépit de mes intérêts qui s'éloignaient du marxisme, cette période d'avant l'exil fut ma période de plus grande popularité. Lors de ma première conférence publique (un chapitre tiré de mon livre *Subjectivisme et individualisme dans la philosophie*), on me fit une véritable ovation. Peut-être était-ce parce qu'on avait entendu parler de mon exil imminent dans le Nord. Il vint ensuite une époque de popularité décroissante, où j'étais constamment exposé à des critiques où on allait jusqu'à m'attaquer par des pamphlets dans des revues. Je dois dire que j'appris à apprécier le goût amer de

[4] En français, dans le texte.

l'impopularité. Cette période d'avant l'exil fut pour moi une époque de renouveau, tout était poétiquement transfiguré. Cette disposition d'esprit se prolongea jusqu'aux premiers temps de mon exil en Vologda. Ces idées et ces états d'âme, je les ai exprimés dans l'article intitulé *La lutte pour l'idéalisme*, qui parut dans *Le Monde de Dieu*. Cet article provoqua le mécontentement de la moitié gauche de l'intelligentzia qui est terriblement « orthodoxe » dans [159] son attitude. J'avais emprunté l'épitaphe à mon drame préféré d'Ibsen : *Le maître charpentier Solness*. Je n'ai jamais été un matérialiste ; je n'étais pas non plus un positiviste. À ce moment, je m'écartai encore plus radicalement des conceptions de l'intelligentzia de gauche, avec sa philosophie « terrestre ». Je mettais en avant cette primauté des valeurs spirituelles et de la beauté que j'ai toujours cherché à instaurer. Je sentais en moi le souffle de l'esprit qui, au début du XXe siècle, créa la renaissance culturelle russe. Je vivais très intensément le conflit entre la personnalité et la société ; ce conflit me touchait peut-être plus particulièrement que les autres représentants du mouvement idéaliste. Les thèmes : « personnalité et liberté » sont devenus pour toute la vie mes thèmes favoris. J'ai toujours senti que les dons que je pouvais avoir étaient diminués par toutes les associations humaines dont je pouvais faire partie et par mes immixtions dans la politique. Et ces dons augmentaient au contraire dans le cas d'un conflit ou lorsque j'étais seul.

Dans ces années-là, je ne sentais pas seulement le souffle de l'esprit, mais aussi le souffle de Dionysos. Ces deux souffles se réunissaient en moi et leurs forces entraient en lutte. Il n'est pas nécessaire d'expliquer cela par le fait que je lisais Nietzsche ; l'élément dionysiaque, propre à ma nature, bien qu'il ne jouât pas un rôle essentiel, suffit à expliquer ce conflit. Il est dans ma nature d'avoir des moments d'extase, il en a toujours été ainsi, et pourtant je suis porté aussi à la réflexion, ce qui est vraisemblablement un héritage de mon sang français. Un fait à noter est que le vin ne m'a jamais enivré. Je pouvais boire beaucoup sans jamais être grisé ; au milieu des gens ivres, je restais lucide. A cet égard, j'ai une constitution quelque peu socratique. Je n'ai jamais, non plus, été victime d'une contagion, même en cas d'épidémie collective. Il n'est pas [160] possible de m'hypnotiser. Je suis trop « individualiste ». Cependant, je suis sujet à de véritables ivresses, griseries de la pensée ; un état d'euphorie créatrice où je suis grisé par des rêves fantastiques,

grisé par des arômes. Pour revenir à Nietzsche, il existait entre nous une divergence d'idées sur le point essentiel : Nietzsche est fondamentalement, « de ce côté du monde », il veut rester « fidèle à la terre » et, s'il est attiré par les hauteurs spirituelles, c'est toujours dans le cercle fermé du monde. Moi, par contre, je suis essentiellement « de l'autre côté » ; mon attirance vers les hauteurs est de nature transcendantale. Sur le plan intellectuel, Nietzsche est, dans la deuxième période de sa vie... positiviste — profond et raffiné, il est vrai ; moi par contre, je suis un métaphysicien. Il est bien possible que ce soit pour cette raison qu'un moment de dualisme plus intense s'est produit chez moi. A un certain moment, j'ai vécu dans un état d'esprit que l'on nomme en général, joie de vivre, poussée des forces vitales. A cette extase il s'est toujours mêlé un sentiment pessimiste. Lorsqu'on cherche à approfondir, à développer un joyeux élan vital, ce n'est pas à la réalisation des pleines possibilités qu'on aboutit, ce n'est pas à la victoire, mais à la défaite. C'est ainsi que ce souffle dionysiaque me conduisit à la période de délabrement la plus terrible de ma vie ; elle coïncide avec la dernière période de mon exil et avec celle qui a immédiatement suivi cet exil.

Il est curieux de constater que cette période de plénitude des forces vitales correspondait chez moi à une période d'essor de la pensée créatrice. J'ai fait relativement peu de choses, mais j'ai dépensé beaucoup d'énergie dans le conflit avec mon milieu social. Au centre de mes préoccupations, il y avait le problème de la libération de l'individualité, de la primauté de l'individu sur la société. L'un de mes compagnons d'exil, un représentant typique de [161] l'intelligentzia révolutionnaire, me dit : « On ne sait pas ce que représentera la flèche suprême du clocher que vous érigerez au-dessus des bâtisses humaines : peut-être est-ce la beauté. » Il lui semblait avoir exprimé là une terrible supposition. On me considérait comme un individualiste désespéré quoique, sur le plan politique, je restais social-démocrate, je me tenais assez à gauche. Il se produisit en moi une forte réaction contre l'ascétisme révolutionnaire de l'intelligentzia russe qui opprimait la personnalité, lui déniait son droit à une plénitude créatrice. De nombreuses années avant la formation du bolchevisme, je me heurtai à un phénomène que l'on pourrait définir comme le totalitarisme de l'intelligentzia russe, une subordination de la conscience personnelle par la conscience collective de groupe. La tendance à l'oppression de

la personnalité s'est conservée. Lorsqu'il arrivait à Vologda un important groupe d'exilés, on entendait cette question, par ailleurs assez sotte : « Faut-il ou non tendre la main au chef de la police ? » La décision devait être prise collectivement. Pour cette affaire, j'ai décidé que j'aurais à prendre moi-même ma décision, comme pour toutes les autres questions d'ordre moral. La discipline de l'intelligentzia était de nature militaire, ce n'est que sur ce plan qu'on pouvait l'observer. Mais moi je voulais lutter seul et je n'ai jamais été d'accord pour observer des prescriptions militaires de quelque nature qu'elles soient. Aussi je n'ai jamais voulu m'identifier ou m'assimiler à un groupe social et, en conséquence, je ne me suis plié à aucune morale de groupe. Sur le plan politique, je restais un révolutionnaire. Mais sur le plan moral, j'étais un individualiste combatif. Mon individualisme aussi était révolutionnaire, mais dans un sens particulier. Beaucoup de mes agissements étaient intentionnellement des « provocations » à l'égard du milieu des exilés. Vologda était à cette époque le point central de l'exil et [162] j'ai vu de mes propres yeux passer par Vologda une quantité infinie d'exilés, c'était surtout des sociaux-démocrates, plus rarement des révolutionnaires socialistes. La plupart du temps, ils étaient envoyés dans les villes de la province de Vologda, parfois aussi à Archangelsk. Quelques-uns d'entre eux revenaient d'exil en passant par Vologda. J'ai pu faire beaucoup d'observations ; presque tous me rendaient visite à l'auberge de « L'Ancre dorée » où j'habitais. Parmi les exilés, il y avait de braves gens sympathiques, simplement des hommes qui croyaient à leurs idées, mais il était pénible de respirer en leur compagnie. On sentait un terrible rétrécissement de la conscience. Certains avaient beaucoup lu, mais la culture moyenne des exilés était plutôt faible. Ce qui m'intéressait, n'intéressait pas la grande majorité des exilés. On me tenait pour un individualiste, un aristocrate et un romantique. Mais il y eut ces années-là, en exil à Vologda, des gens qui, plus tard, devinrent célèbres : A.M. Remisov, P.E. Stchegolev, B.W. Sawinkov, B.A. Kistjakowsky qui venait chercher sa femme en exil, le Danois Madelung qui, par la suite devint un écrivain célèbre et qui, à cette époque, était représentant d'une marque de beurre ; A. Bogdanov et A. Lounarcharsky qui arriva peu après moi. Avec Remisov, Stchegolev, Sawinkov et Madelung, j'appartenais à l' « aristocratie ». A. Bogdanov et A. Lounarcharsky étaient les têtes de la démocratie. L' « aristocratie », dans ses jugements, était moins dépendante de la collectivité, elle était plus individuelle et son mode de vie était plus

libre, elle avait des relations avec la population locale et aussi avec le théâtre. Mes rapports avec A. Bogdanov (Malinowsky) étaient très curieux. On créa, plus tard, un système philosophique, une tentative de synthèse entre le marxisme d'une part et le criticisme empirique et l'empirisme d'autre part. A. Bogdanov était un homme très bon, très sincère, entièrement [163] dévoué à l'idée, mais ce type d'homme m'était totalement étranger. Je passais déjà alors pour un idéaliste, un chercheur métaphysique. Pour A. Bogdanov, c'était un phénomène tout à fait anormal. A l'origine, il exerçait la profession de psychiatre. Au début, il me rendait visite très fréquemment. Je remarquai qu'il me posait des questions de façon systématique : comment je me sentais, comment j'avais dormi, comment je réagissais à ceci, à cela, etc. Je sus plus tard qu'il considérait le penchant vers l'idéalisme et la métaphysique, comme le signe d'un trouble psychique en formation et il voulait savoir à quel point j'en étais. Mais il y a un autre détail intéressant : Bogdanov lui-même souffrit d'un trouble psychique ; il passa même un certain temps dans un hôpital d'aliénés. Ceci ne m'est jamais arrivé. Je n'étais pas psychiatre, mais j'avais tout de suite remarqué que Bogdanov avait une sorte d'idée fixe. C'était un fou calme et dangereux, il souffrait de son « idée ». Au moment de la révolution bolcheviste, Bogdanov s'est comporté très convenablement. C'était un vieux bolcheviste et il avait travaillé avec Lénine à une série de revues et d'almanachs politiques. Mais lorsque le bolchevisme triompha, il se sépara des formations nouvelles caricaturales qu'il déclarait être des falsifications et il se contenta d'une position très modeste. Parmi les exilés de Vologda de mon époque, il y eut encore d'autres phénomènes. L'un de mes compagnons d'exil, à ce que j'ai entendu dire, était devenu dans le feu de la révolution, commissaire du Nord ; il était célèbre pour sa cruauté et ses instincts sanguinaires. Je n'eus avec lui pour ainsi dire aucune relation, mais il donnait l'impression d'être un fanatique assez bienveillant. Sa vertu révolutionnaire le poussa maintes fois à des actes terribles. Pendant mon exil, Lénine n'avait pas encore proposé son idéologie unitaire et dure, ni cette discipline de la minorité qui devait préparer la dictature. Le passage [164] au crible du matériel humain s'annonçait déjà. Mais l'un de mes compagnons d'exil, A..., qui plus tard devint bolcheviste et qui récemment encore était consul des Soviets à Paris, me semblait être un homme extrêmement bienveillant. Il n'avait absolument rien d'un bourreau, il aimait sa petite bière, ses bonnes soirées et, pour les

questions intellectuelles, il ne restait plus rien. A Vologda, je n'entrai en relation étroite qu'avec un seul groupe d'exilés : ce groupe était l' « aristocratie » ; je connaissais depuis Kiev, beaucoup de personnes de ce groupe ; citons ici en particulier W.G.T. En outre, je fréquentais la maison du président de l'administration de cette province ; j'y rencontrais parfois des fonctionnaires dont les idées étaient plutôt libérales. Je rencontrais des actrices du Théâtre municipal. J'étais surtout lié avec l'exilée W.D..., une femme très intelligente et très cultivée, une vraie philosophe. Lorsque nous approchâmes de Vologda, après avoir dépassé Jaroslav, je fus en proie à une mélancolie profonde, due sans doute au paysage monotone, au temps désastreux, bien que nous fussions déjà au printemps et à l'ignorance de ce que serait la vie en exil. On me laissa à Vologda avec un petit groupe d'exilés ; la plus grande partie des exilés fut répartie dans les villes de district de la gigantesque province de Vologda. Le gouverneur était alors un parent éloigné à moi, un ami de mon oncle, le comte M. P... Cela aussi contribua à me mettre dans une position privilégiée. Au bout d'un mois et demi environ, je reçus un avis officiel, déclarant que je pouvais choisir à mon gré comme résidence, une ville du sud de la Russie, à l'exception des villes universitaires. Je fus très étonné et, après avoir décidé de décliner cette offre, je restai à Vologda. Je sus par la suite que mon parrain, époux de ma tante, général de la suite de Sa Majesté, Son Altesse le Prince N.P. Lopoukhine-Demidov, avait dit au grand duc Wladimir Alexandrowitch, duquel il était très [165] proche, qu'on avait expulsé en Vologda le neveu de sa femme, son filleul ; mon parrain exprima son indignation et demanda qu'on veuille bien me transférer dans le Sud. Le grand duc Wladimir Alexandrowitch communiqua immédiatement l'affaire au ministre de l'Intérieur et au chef de la gendarmerie. En conséquence, on me fit cette proposition de me rendre dans le Sud. Je considérais que c'était moralement inacceptable. De plus, la vie à Vologda ne m'exposait pas à des souffrances particulières ; je dirai même que cette petite ville moyenâgeuse me plaisait beaucoup avec son genre particulier, tout nouveau pour moi, car je ne connaissais pas le Nord de la grande Russie. En été, je me faisais un plaisir de rouler à bicyclette dans les environs de Vologda. Je me rendais souvent vers les ruines d'un cloître très ancien. A Vologda, je me sentais parfaitement libre et, même à un certain point de vue plus libre qu'à Kiev. La police me laissait tout à fait tranquille. Je m'étais

arrangé pour obtenir mon indépendance, même vis-à-vis de la dictature des exilés.

Mon premier livre, *Subjectivisme et individualisme dans la philosophie sociale*, parut lorsque j'étais encore en exil. Ce livre déclencha ce vigoureux pour et contre, même dans le milieu des exilés. On écrivit toutes sortes de choses à son sujet. Je fus bientôt connu loin à la ronde, bien que la plupart des articles écrits sur mon livre aient contenu des attaques. Je me souviens encore d'une critique dans un journal, qui partait d'une erreur d'imprimerie contenue dans mon livre. Même dans les cercles marxistes on parlait de ce livre. Je devins l'un des représentants principaux de ce mouvement que Boulgakov, par la suite, a appelé : « Du marxisme à l'individualisme. » Lorsque je reçus un exemplaire de mon livre, il ne me satisfaisait déjà plus. Entre temps, mes idées sur l'idéalisme, la métaphysique, les problèmes spirituels, avaient déjà progressé. Avant l'exil, je [166] partis pour une courte période à Saint-Pétersbourg, avec une permission particulière, car on n'avait pas encore stipulé sur mon cas. Il y eut toujours des contrastes dans mes relations avec les divers milieux. A midi, je déjeunais avec mon cousin le prince S.W.K..., en compagnie de Trepov, directeur d'un département du Ministère de l'Intérieur. Le soir, je me retrouvais avec P. Strouve et A. Tugan-Baranowsky. P. Strouve me manifestait beaucoup d'intérêt ; il écrivit à un de ses amis, qu'il mettait en moi beaucoup d'espoirs. Il décida aussi d'écrire la préface pour ce premier livre. Dans le marxisme de gauche, je représentais un mouvement de gauche qui dépassait P. Strouve. La première fois que j'allai chez Strouve, il y avait chez lui Skorzov-Stepanov qui, plus tard, bolcheviste reconnu, devint l'écrivain de l'*Iswestja* et l'auteur de nombreuses brochures sur la propagande athée.

Lorsque nous nous rencontrâmes pour la première fois, Strouve et Skorzov-Stepanov appartenaient à un mouvement de droite, tandis que moi, j'appartenais plutôt à la gauche. Naturellement, plus tard, quand il fut devenu écrivain de l'*Iswestja*, je ne le revis plus. Après ce voyage à Saint-Pétersbourg, je nouai des relations avec le marxisme critique qui tendait de plus en plus vers l'idéalisme critique. Je ne fis que plus tard la connaissance de S. Boulgakov avec qui j'allais devenir étroitement lié. Je fis sa rencontre à l'occasion d'un de ses retours d'exil, à Kiev où il était professeur d'économie politique à l'Ecole polytechnique. Strouve a toujours été plus politicien que moi et il retarda le mouvement

du socialisme vers le libéralisme et le nationalisme ; j'incline même à croire qu'il n'avait pas de pathos socialiste, bien que ce fût lui qui ait composé le programme du parti social-démocrate en formation. Ses idées étaient dans la ligne de Bernstein, dont le livre, à cette époque, faisait beaucoup de bruit, car il dénonçait la crise du [167] marxisme allemand. Sur beaucoup de points je partageais les idées de Bernstein, mais mon pathos était différent. Je voulais *un nouveau monde*, mais je ne le basais pas sur un processus social, passant obligatoirement sur le plan dialectique par la révolution, il devait se former avec la liberté de l'homme et grâce à sa force créatrice. Ma révolution était plutôt éthique que sociale. Mes idées reposaient sur un processus évolutif. Deux articles contribuèrent avec mon livre, à me créer une mauvaise réputation dans les cercles marxistes et surtout dans les sphères de l'intelligentzia russe traditionaliste. Ces articles qui firent beaucoup parler sont : *Lutte pour l'idéalisme* et *Le problème éthique à la lumière de l'idéalisme philosophique*. Je les avais écrits à Vologda et publiés dans un recueil intitulé : *Problèmes de l'idéalisme* qui, lui aussi, fit beaucoup de bruit. En dehors de quelques anciens marxistes, des nouveaux idéalistes, des représentants libéraux de la philosophie académique participaient aussi à ce recueil. C'était P. Nowgorodtzev et les frères Troubetskoï. Mon article contenait déjà des allusions à mon « personnalisme ». On pouvait voir combien j'étais près de Kant ; et aussi à quel point j'étais pénétré des idées de Nietzsche. Comme épitaphe, j'avais choisi deux vers de Pouchkine : « Sois un tsar ; vis seul, et va librement ton chemin où ton libre esprit te mène. » A propos de mon article, S. Troubetskoï fit remarquer que s'il avait su que ce recueil publierait un article aussi inspiré de Nietzsche, il aurait refusé sa collaboration. Tout ceci ne contribua pas à augmenter ma popularité dans le cercle de mes camarades marxistes. Bien que mes idées se fussent peu modifiées, on commençait à me considérer comme un traître au marxisme. Il me fallut consacrer trop d'énergie à lutter avec ce milieu, à critiquer les conceptions traditionnelles et l'attitude psychique, traditionnelle aussi, de l'intelligentzia russe. Je considérais cela [168] comme la lutte pour l'émancipation spirituelle qui avait si longtemps été étouffée. Cependant, tout ceci fit obstacle à ma création positive, parfois ma pensée en fut déformée et moi je fus conduit à commettre des injustices.

Vers la fin de mon exil, et tout de suite après, je vécus une période relativement défavorable, une époque de dépression d'où l'enthousiasme avait disparu. A ce moment-là, j'ai très peu écrit, bien qu'en général j'écrive facilement ; je fais partie des auteurs productifs. A cette période, mes activités de critique l'emportaient sur ma création positive. Je me sentais attiré par la poésie de la vie et de la beauté mais, dans ma vie réelle, c'est le prosaïque et la laideur qui l'emportaient. Je ne sais quel démon écrasait en moi la beauté que j'aimais si passionnément. Ma rupture avec le milieu auquel j'étais lié devenait de plus en plus sensible, sans que rien de nouveau ne vienne à la place. Je vivais une période de creux ; je n'avais pas de fréquentations intéressantes pour ma vie intérieure et dans le domaine de la pensée, je ne faisais pas non plus de grandes conquêtes. Je n'ai jamais été un véritable politicien, mais la politique ne m'a jamais laissé indifférent. Il y eut toujours chez moi des contradictions. En ce temps-là, les sociaux-démocrates se montraient hostiles à mon égard, malgré les relations et les attaches personnelles que j'avais gardées parmi eux. Le monde, dit social-libéral, m'était comme toujours étranger et j'éprouvais une antipathie déclarée à l'égard du type du politicien russe libéral. Dans ces milieux, je ne pouvais jouer aucun rôle et je ne cherchais pas non plus à en jouer. Il est intéressant de noter ici une différence. Les sociaux-démocrates m'étaient hostiles à cause de mon idéalisme et de mes aspirations et ils m'attaquaient assez souvent dans la presse. Pour la même raison, les libéraux avaient envers moi une attitude sarcastique et ironique. L'attitude haineuse et insupportable [169] des sociaux-démocrates était liée au fait qu'ils étaient des partisans fidèles de leur dogme et, au nom de leurs idées, ils étaient prêts à brûler les « hérétiques ». L'attitude ironique et tolérante des libéraux tenait au fait qu'ils étaient des sceptiques ; pour eux, la recherche spirituelle était de la folie pure et simple, mais une douce folie. Comme je voulais participer d'une façon quelconque au mouvement pour la liberté, je me ralliai à l' « Union pour la libération ». J'avais un contact idéologique et personnel avec les fondateurs de cette association. Je pris part à deux de leurs congrès à l'étranger, dans les années 1903-1904, au moment où l'Union pour la libération fut appelée à la vie. Ces congrès eurent lieu en Forêt Noire et à Schaffhouse, à la chute du Rhin. La beauté de la nature m'attirait plus que le sujet des séances. C'est là que j'eus l'occasion de rencontrer pour la première fois, des libéraux russes « de province ». Beaucoup d'entre

eux ont joué par la suite dans la Duma du Reich, un rôle d'opposition et, en 1917, ils participèrent aussi au gouvernement provisoire. Il y avait parmi eux des gens très estimables ; mais ce milieu m'était étranger. Je ne peux pas me donner pour tâche d'écrire ici mes souvenirs relatifs à l'Union pour la libération qui, avant la première révolution, joua un rôle actif. C'est elle qui, plus tard, fournit les éléments qui furent à la base du parti démocrate constitutionnel. Je ne me suis pas rallié à ce « parti de cadets », parce que je le tenais pour un parti « bourgeois ». Je continuais à me considérer comme un socialiste. Je participais au comité de cette Union, d'abord à Kiev puis à Saint-Pétersbourg, mais je n'y ai jamais joué de rôle actif conformément à mon état d'esprit ; ce milieu libéral radical me déplaisait terriblement, plus encore que celui des socialistes révolutionnaires. Parfois, au nom de l'Union pour la libération, je devais délibérer avec les sociaux-démocrates, par exemple avec H..., [170] qui appartenait alors aux menschewiks, mais qui devint plus tard un haut dignitaire soviétique, commissaire du peuple, et ambassadeur, puis avec Martov, mais aussi avec des représentants de la « ligue juive ». Aux « banquets de la libération » qui, à l'époque, avaient lieu dans tous les coins de Russie, je me sentais mal à l'aise, pas à ma place ; malgré mon tempérament actif, j'étais relativement passif. Je me sentais mieux parmi les sociaux-démocrates, mais ils ne pouvaient me pardonner mon attitude à leur avis retardataire, vis-à-vis de l'esprit et du transcendantal. L'idéalisme critique ne parvenait pas à me satisfaire. Je me rapprochai un moment de P. Strouve lorsqu'il commença à évoluer vers le spirituel. Mais, très vite, je me sentis lui redevenir étranger, car les problèmes de la politique l'emportaient pour lui sur ceux de la spiritualité et, par ailleurs, sa position à droite en politique l'éloignait de moi. Je me rapprochai beaucoup de Boulgakov. Même de l'extérieur on pouvait voir que nos chemins s'entrecroisaient. Chez Boulgakov, l'évolution vers le christianisme avait déjà commencé, alors que je me trouvais encore sur la base d'une libre spiritualité. Les conversations avec Boulgakov à Kiev sur des questions religieuses étaient pour moi d'une grande importance.

Dans les premiers temps de mon séjour à Saint-Pétersbourg, je participai à des réunions politiques et à des protestations sociales. Je m'y sentais toujours médiocre ; dans le cadre de ce mouvement social, ma voix n'avait pas d'écho. Comme je l'ai dit déjà : les larges sphères de l'intelligentzia de gauche avaient à l'égard du « mouvement

idéaliste », une attitude négative et hostile, car l'intelligentzia mettait au premier plan les problèmes de la culture de l'esprit et, dans ses conceptions, elle s'en tenait fermement à l'ancien positivisme. L'évolution de l'intelligentzia, tout au moins d'une élite vers une nouvelle [171] conscience, était considérée comme retardataire, du point de vue politique. Cette qualification était à la fois équivoque et insuffisante ; en effet, le groupe des « idéalistes » qui avait rompu avec le positivisme intelligent s'occupait activement de l'Union pour la libération et, au comité de l'Union, à Saint-Pétersbourg, ce groupe retrouvait ces mêmes représentants de l'intelligentzia qui accusaient les « idéalistes » d'être rétrogrades. Ainsi, le mouvement idéologique avait su acquérir un titre bourgeois dans « l'opinion publique de gauche ». Il n'était pas adroit de condamner publiquement comme « réactionnaires » ceux avec qui, dans les milieux de la libération, on forgeait des plans pour la libération. La génération d'après la révolution de 1905 n'a pas connu de semblables conflits ; à ce moment, la culture spirituelle avait déjà fait de solides conquêtes. L'intelligentzia traditionaliste, avec son matérialisme et son positivisme orthodoxe, était ébranlée ; et son règne semblait fini. Des sphères plus larges de l'intelligentzia se joignirent à des groupements dominés par la crise de conscience. Ceci se manifesta surtout dans un aiguisement de la conscience esthétique et dans le fait qu'on était porté vers d'autres formes dans l'art. La petite révolution de 1905 fut pour moi un supplice. Je considérais la révolution comme inévitable et je l'acceptais. Mais le caractère de cette révolution et ses conséquences morales me rebutèrent et provoquèrent en moi une réaction spirituelle. Après cette révolution, incomplètement réussie, l'époque héroïque de l'intelligentzia russe prit fin. Les conceptions traditionnelles de l'intelligentzia révolutionnaire, avec son rétrécissement ascétique de la conscience, son rigorisme moral et son attitude religieuse à l'égard du socialisme, étaient en train de s'écrouler ; et, dans quelques cercles de l'intelligentzia, une véritable décomposition morale commença, consécutive à la déception que la révolution avait causée. [172] Il m'est difficile d'acquiescer pleinement à une révolution, quelle qu'elle soit, parce que, si je suis convaincu de l'élément révolutionnaire de la personnalité, je ne suis pas pleinement convaincu de l'élément révolutionnaire de la masse ; et je ne peux pas me résoudre au nom de la liberté qui, effectivement, trouve son accomplissement dans toutes les révolutions, à renoncer aux libertés.

J'ai pris, pour définir ma position, cette expression que j'ai trouvée chez Brandes (traduite de Nietzsche) : « Radicalisme aristocratique ». Cependant, cela signifie que le véritable objet de mon intérêt n'est pas la politique, mais la révolution de l'esprit. Dans un article écrit en 1907 qui fut publié dans mon livre *La crise spirituelle de l'intelligentzia*, j'ai prévu assez exactement que lorsque l'heure de la révolution aurait sonné, les bolchevistes remporteraient la victoire. Comme beaucoup d'autres, je n'ai jamais pu imaginer que la Grande Révolution de Russie célébrerait le triomphe de la liberté et de l'humanité. Longtemps avant la révolution de 1917, j'ai écrit que cette révolution s'opposerait avec hostilité à la liberté et à l'humanité. C'est le problème même du destin historique de la Russie. Je me suis ensuite retiré complètement de la politique, pour me consacrer à la lutte pour l'esprit et pour l'évolution de la conscience au sein de l'intelligentzia. Mais le problème social m'a toujours torturé et, périodiquement, je me suis mêlé à des combats sociaux auxquels avant comme après, je restais étranger. Lorsque j'étais de l'autre côté de la frontière, en émigration, j'étais déjà revenu sur la base de nouveaux principes spirituels, à quelques idées de ma jeunesse, dont je parlerai plus tard. Je compris que j'étais et resterais toujours un révolutionnaire, ceci pour les raisons mêmes qui me poussaient à m'élever contre la révolution et les révolutionnaires. Ce genre d'idées révolutionnaires est étroitement lié à mon personnalisme et à ma [173] passion de liberté. Je compris en définitive cette vérité : l'esprit est liberté et révolution ; le matériel est représenté par la nécessité et la réaction, et ce sont ces derniers éléments qui donnent à la révolution son caractère rétrograde. La question posée par le Grand Inquisiteur apparaît ici comme le thème fondamental. Pour l'amour du *pain*, on accepte de renoncer à la *liberté* de l'esprit. Je constatai que dans le socialisme révolutionnaire le plus pur, on pouvait distinguer l'esprit du Grand Inquisiteur. C'est du communisme et du national-socialisme intégral. Ce thème est à l'heure actuelle, plus important que jamais, mais voilà plus de quarante ans que j'écris sur ce sujet.

Je me suis souvent demandé si j'étais par nature intolérant. J'étais parfois tolérant, mais parfois aussi très intolérant. Du point de vue psychologique, la question est compliquée. Je n'appartiens pas du tout au type dogmatique et orthodoxe (de quelque Orthodoxie qu'il s'agisse), qui est toujours intolérant et fanatique. Je ne suis pas un fanatique. Ma conscience n'est pas sujette à des limitations. J'ai même

une grande tolérance en matière de foi, une tolérance religieuse manifeste, liée à la reconnaissance du caractère sacro-saint de la liberté de conscience. Mais lorsque je lutte contre la violence faite à la liberté de l'esprit, lorsque je me porte défenseur des valeurs méprisées, je peux devenir terriblement intolérant et rompre même avec des personnes avec lesquelles je suis lié de véritable amitié. J'ai rompu dans ma vie avec beaucoup de gens. J'étais terriblement véhément dans les discussions et je pouvais facilement me mettre en colère. Ainsi, les opinions les plus contradictoires ont pu se former sur moi. J'étais susceptible et coléreux dans mes idées. J'avais des réactions orageuses contre les courants les plus différents. Lorsqu'on discutait de certaines idées, je pouvais devenir très cassant et il était impossible de parler avec moi. Et [174] pourtant, je suis quelqu'un de tolérant. L'être humain est plein de contradictions. J'étais souvent victime de mon tempérament impétueux, mais d'autres eurent aussi à en pâtir. Mon intolérance est de nature moraliste, non dogmatique. Mais elle peut être dirigée contre les moralistes qui s'en tiennent au respect des lois et que je n'ai jamais pu supporter. Personnellement, je n'ai jamais été enclin à condamner les hommes. Personnellement, j'avais des vues plus larges. Mais cette tolérance disparaissait quand je rencontrais des hommes violents et quand la conversation roulait sur la liberté, sur la dignité humaine et sur les droits de la créature. Comment se sont formées mes relations avec la renaissance culturelle russe au début du XXe siècle ? Ces relations furent très compliquées. La fermentation provoquée en moi par Tolstoï et le marxisme n'a jamais totalement disparu. Il m'est resté pour toute la vie une sensibilité particulière à l'égard du marxisme et cette sensibilité existe encore aujourd'hui. Je connais bien le marxisme, car je ne le connais pas seulement de l'extérieur, mais aussi de l'intérieur et il est pour moi une source de grandes peines.

Essai d'autobiographie spirituelle

Chapitre VI

Renaissance culturelle russe du début du XXe siècle - Rencontres

Pendant l'été 1904, je me suis installé à Pétersbourg afin d'y faire paraître une nouvelle revue. Mon départ fut précédé d'événements importants qui transformèrent ma vie. L'été 1904 fut décisif. J'avais rencontré Lydie, l'amie de ma vie. C'était une nature religieuse éprouvée par l'expérience révolutionnaire, ce qui est d'une valeur particulière. Elle avait une foi solide et profonde qui, souvent, me fut d'un grand secours. C'était un être d'une spiritualité rare. A la fin de sa vie, elle approchait de la sainteté. Elle s'était convertie au catholicisme, au plus fort de la révolution, et traversa tout d'abord une période d'intolérance fanatique. Son évolution religieuse ultérieure l'a rapprochée de moi. L... confessait son appartenance à l'Église du Saint-Esprit. Elle possédait le don poétique et lorsque, de temps à autre l'inspiration lui venait, elle écrivait des poésies intéressantes. Quelques-unes publiées par M. Guerchenson et W. Iwanov furent appréciées, mais elle ne tenait pas à la publicité. Combien d'événements nous avons vécus ensemble ! En parler plus longuement n'entre pas dans le plan [176] de ce livre. En 1917 Genia, la sœur de L., s'établit avec nous et depuis nous vivons ensemble. G. fut une grande amie, toujours pleine de sollicitude. Elle fut une de ces rares personnes

qui me comprenaient bien. D'une intelligence et d'une bonté peu communes, douée de vraie clairvoyance, elle était continuellement absorbée par des problèmes d'ordre spirituel. Des maladies incessantes n'enlevaient rien à son intensité spirituelle. Ce fut un être peu ordinaire et tels furent aussi nos rapports. Son rôle dans ma vie fut immense. Notre vie en commun se passa en échanges spirituels, auxquels je dois beaucoup. Mais tout ceci dépasse les limites de ce livre, avant tout philosophique.

Vers cette époque eut lieu la rencontre des « idéalistes » venus du marxisme et des représentants de la « nouvelle conscience religieuse », qui rédigeaient la *Nouvelle voie*, et avant tout les Mérejkowsky. Le plan de la nouvelle revue fut élaboré par S. Boulgakov et moi. Nous décidâmes d'utiliser la *Nouvelle Voie* déjà existante, en y intégrant de nouveaux éléments et en la transformant. Le groupe de la *Nouvelle voie*, aussi bien que celui des « idéalistes » (terme inexact) avait des tendances religieuses, mais l'orientation de la *Nouvelle voie* fut surtout littéraire, tandis que la nôtre était principalement philosophique et sociale. La publication des comptes rendus des « Réunions religieuses et philosophiques » fut le fond de l'ancienne revue *Nouvelle voie*. La partie littéraire de la revue rénovée fut fournie par le groupe ancien, la partie philosophique et politique par nous. L'accord entre hommes d'un passé et d'un type différents était précaire. Après les premiers numéros, il devint évident que la *Nouvelle voie* ne pouvait durer sous une forme aussi éclectique, et l'on procéda à la création d'une autre revue *Problèmes de Vie* (elle ne dura qu'un an) dans les conditions pénibles de la révolution naissante. Cette revue avait D.C. Joukovsky pour rédacteur [177] et G.I. Tchoulkov pour directeur littéraire. La revue *Les Problèmes de la Vie* avait une grande importance symptomatique ; reflétant les tendances de l'époque, elle constituait un fait nouveau dans l'histoire des revues russes. Mais elle manquait d'ensemble organique. Elle devait surtout exprimer la crise idéologique de l'intelligentzia, les recherches spirituelles de l'époque, l'idéalisme, l'orientation vers le christianisme et la nouvelle conscience religieuse, elle voulait unir ces tendances avec les nouveaux courants littéraires, non admis dans les revues anciennes, de même qu'avec la politique de gauche et n'excluait pas la participation des socialistes plus indépendants. Après mon arrivée à Pétersbourg, je rencontrai le monde littéraire que jusqu'alors j'avais connu d'assez loin. J'ai toujours eu en toute rencontre l'attente

de quelque miracle, ce fut sans doute une faiblesse. Je me plongeai dans l'atmosphère très tendue et concentrée de la renaissance culturelle russe du début du XXe siècle. Ce qui se passait en moi au cours des années précédentes, l'alliance des souffles de l'esprit et de Dionysos correspondait dans une certaine mesure à ce que je trouvais dans cette atmosphère nouvelle pour moi, mais il y eut aussi des divergences qui s'accrurent par la suite. Aujourd'hui, on a de la peine à imaginer l'atmosphère de cette époque. Son exaltation créatrice intégrée dans l'évolution posthume de la culture russe est devenue l'apanage de tous les Russes cultivés. Mais alors apparurent l'ivresse créatrice, la nouveauté, l'intensité, la lutte, la provocation ! Il fut conféré beaucoup de dons à la Russie, en ces années. Ce fut l'époque du réveil de la pensée philosophique indépendante, de l'éclosion poétique et de la sensibilité esthétique exacerbée, de l'inquiétude et de la recherche religieuses, de l'intérêt pour la mystique et pour l'occultisme. Des âmes nouvelles surgirent, de nouvelles sources de vie créatrice furent décelées — on entrevoyait des aurores nouvelles ; les sentiments [178] de déclin et de ruine s'alliaient avec le pressentiment et l'espoir d'une vie transfigurée. Mais tout ceci se passait dans un cercle clos, isolé du vaste mouvement social. Des éléments décadents entraient dès l'origine dans ce renouveau russe. On croyait parfois respirer une atmosphère de serre chaude, on manquait d'air frais. Notre renaissance culturelle surgit à l'époque pré-révolutionnaire, s'accompagnant d'un sentiment aigu de la ruine imminente de la vieille Russie. Ce fut une excitation et une tension, dépourvues de joie. Comme il arrive souvent, l'élément créateur et sérieux s'y alliait avec l'instinct de l'imitation et de la mode. Trop de gens devinrent tout d'un coup des esthètes, des mystiques, des occultistes, méprisant l'éthique, dédaignant la science. Un rationaliste, un positiviste attardé devait renoncer à toute conquête sentimentale. Comme un idéaliste romantique en 1840, de même en 1860 un matérialiste et un réaliste pensant, en 1870 un populiste se sacrifiant pour le bien et l'affranchissement du peuple, en 1890, un marxiste pouvait seul espérer les faveurs des belles dames. Le courant de culture spirituelle à l'époque n'eut rien de classique, il fut d'un romantisme singulier. L'esprit romantique se faisait sentir dans la prédominance de l'érotique et de l'esthétique sur l'éthique. La littérature du début du XXe siècle avait rompu avec la tradition éthique de la littérature du XIXe siècle. Mais l'héritage de Dostoïevsky et de L. Tolstoï que les vieux critiques russes ne surent pas apprécier à leur juste valeur, la

problématique de ces génies russes se faisaient fortement sentir. On revenait à Tolstoï et à Dostoïevsky. La preuve en est donnée par la meilleure œuvre de D. Mérejkowsky *L. Tolstoï et Dostoïevsky*, que j'ai lue avec intérêt dès avant mon arrivée à Pétersbourg.

Nous eûmes déjà à la fin du XIXe siècle des tendances manifestant la rupture avec le matérialisme traditionnel et le positivisme de l'intelligentzia, avec l'utilitarisme dans [179] l'art. Des articles de ce genre paraissaient dans le *Messager du Nord* et dans les *Problèmes de la philosophie et de la psychologie*. J'avais lu ces revues avant mon étape marxiste. C'est A. Wolynsky qui fut un des premiers critiques littéraires à défendre l'idéalisme philosophique ; il voulait que la critique soit à la hauteur de la grande littérature russe et en premier lieu, de Dostoïevsky et de Tolstoï, et il attaquait sévèrement la critique traditionnelle, Dobrolinbov, Tchernichewsky, Pissarev qui continuaient d'exercer dans de larges sphères leur grande influence. Ce fut la rupture avec la tradition « civilisatrice ». Mais la déplaisante manière d'écrire de Wolynsky, l'insuffisante netteté de sa position philosophique et l'absence de perspective historique ruinaient son influence. C'est Mérejkowsky qui eut le plus grand retentissement. Son livre sur Tolstoï et Dostoïevsky fut très important. Il s'appliquait à déceler la portée religieuse de la grande œuvre des génies russes, mais sa critique était quelque peu schématique. Il réveillait dans la littérature l'inquiétude et l'inspiration religieuses. W. Rozanov qui écrivait depuis longtemps, n'eut d'influence que plus tard, après les Réunions religieuses et philosophiques, où prédominaient ces problèmes, et après la parution de la *Nouvelle Voie*. L'essentiel du nouveau courant fut l'influence de Dostoïevsky, celles de Tolstoï et de W. Soloviev et parmi les occidentaux celles de Nietzsche et des symbolistes. Ce fut l'époque d'une nouvelle conscience esthétique et de tendances inédites dans l'art et la littérature. Mais l'élément social et éthique, si puissant au XIXe siècle, était affaibli. En même temps que la littérature, la philosophie se rénovait. Mais les principaux ouvrages philosophiques n'étaient pas encore parus. La recherche des traditions à l'appui de la pensée russe se trouva chez les slavophiles, chez Soloviev, mais surtout chez Dostoïevsky. Mon inspiration philosophique s'accorda dès l'origine avec la transformation [180] en cours et la précéda. Le point de départ philosophique de mon étape marxiste différait également de celui de la plupart des intellectuels de gauche. J'ai passé par Kant et

Schopenhauer, par Dostoïevsky et Tolstoï, par Nietzsche et Ibsen. J'ai eu des contacts avec des tendances occultistes. Mes relations avec Chestov et avec Boulgakov avaient eu leur importance. Néanmoins, j'ai souvent trouvé du nouveau dans l'atmosphère pétersbourgeoise, j'ai découvert de nouveaux aspects de la vie. Les problèmes se posaient maintenant pour moi de façon plus complexe, je me trouvais très enrichi par rapport à la littérature et aux arts. J'ai connu un grand nombre de personnes intéressantes. Et pourtant, bientôt j'éprouvai les exhalaisons malfaisantes de Pétersbourg à cette époque. L'atmosphère et la mentalité des gens étaient comme dédoublées, le choix volontaire leur manquait. Partout était répandue une sensualité mystique morbide, que la Russie n'avait pas connue auparavant.

La revue *Problèmes de la Vie* fut le lieu de rencontre de tous les courants nouveaux. Y collaboraient des hommes arrivés de mondes différents et ensuite dispersés dans des sphères diverses. Outre les rédacteurs, S. Boulgakov et moi, y participaient : Mérejkowsky, Rozanov, Kartachev, W. Iwanov, F. Sologoub, A. Blok, A. Biély, W. Brussov, A. Remizov, G. Tchulkov, L. Chestov, M. Guerchenson, S. Frank, P. Strouve, Prince F. Troubetskoï, P. Nowgorodtvez, F. Zélinsky, B. Kistiakowky, Woljsky, W. Ern ; parmi les politiciens, des radicaux-libérateurs et quelques-uns des sociaux-démocrates plus libéraux. En me rappelant les collaborateurs des *Problèmes de la Vie*, je songe avec chagrin, combien sont rares ceux qui partagent mes vues, combien sont nombreux mes adversaires idéologiques. Ici, je ne vois pour ainsi dire aucun d'entre eux. Quelques-uns, comme Mérejkowsky et P. Strouve qui me regardent en quelque sorte comme un bolchévique, me sont très hostiles. Les [181] *Problèmes de la Vie* n'étaient pas un organe politique. C'était un groupe de collaborateurs écrivant sur des thèmes politiques et économiques, mais ce groupe était isolé, ayant peu de liens avec le noyau de la revue et avec ses fins essentielles. La rencontre des Mérejkowsky fut pour moi à Pétersbourg du plus grand intérêt. Après un temps relativement court de rapports intenses et d'amitié authentique, avec Z.N. Guippius, nous nous sommes pour la plupart heurtés les uns aux autres et finalement il nous devint impossible de nous fréquenter et de nous entretenir. C'est affligeant. Je ne comprends pas encore comment cela a pu arriver. Nous étions, sans doute, d'une formation psychique différente, mais ces conséquences s'expliquent ici par nos caractères combattifs. Les Mérejkowsky eurent

toujours tendance à organiser une petite chapelle à eux et ils eurent beaucoup de peine à se résigner à l'abandon et aux critiques littéraires de celui sur qui ils avaient compté. Ils étaient animés de l'esprit de domination sectaire et entourés d'une atmosphère en quelque sorte mystique. En 1905, je passai de longues soirées, jusque tard dans la nuit, en conversations avec Z.N. Guippius. Ensuite, nous eûmes ensemble une correspondance très active. Je garde un sentiment particulier pour Z.N. aujourd'hui encore, bien qu'appartenant à des mondes différents, nous habitions la même ville sans nous voir. Je la vois parfois en rêve et cela a quelque chose de douloureux. Elle me semble bien disposée à mon égard. Je la considère comme un être tout à fait remarquable, mais aussi très pénible. J'étais toujours saisi par sa froideur de reptile. Elle était sans chaleur humaine. En elle, le mélange des deux natures féminine et masculine était évident, il était malaisé de préciser laquelle des deux dominait. Il y avait en elle une souffrance sincère, elle était malheureuse par nature. J'appréciais hautement sa poésie, quoiqu'elle ne fut point poétique par elle-même, tout au [182] contraire, cela fut le cas de beaucoup de poètes à l'époque. Le manque de caractère poétique de l'atmosphère de la renaissance russe, temps de floraison poétique cependant, m'avait toujours péniblement impressionné. Je n'ai pas beaucoup aimé les poètes, leur extrême égocentrisme me déplaisait. Quant à Mérejkowsky lui-même, nos relations n'étaient pas personnelles et je doute même que de telles relations eussent été possibles avec lui. Il n'entendait ni n'apercevait personne. L'atmosphère de leur salon avait quelque chose d'impersonnel, une sorte d'occultisme morbide, probablement habituel aux sectes non rationalistes et non évangéliques. J'ai éprouvé par la suite le même élément ésotérique chez les adeptes de Steiner. Les Mérejkowsky, eux, se réclamaient toujours d'un « nous », auquel ils voulaient attirer leurs familiers. D. Philosophov était du nombre. A. Biély en fut aussi pendant quelque temps. Ce « nous », ils l'appelaient le mystère des trois. C'est ainsi que devait se former la nouvelle église du Saint-Esprit, qui révèlera le mystère de la chair. Mon personnalisme primordial acerbe, qu'on qualifie inexactement d'individualisme, devait amener le conflit. Mon caractère ne me prédisposait nullement à ce genre de « nous ». Or, moi aussi, je me considérais comme porteur de la « nouvelle conscience religieuse », et je le suis encore dans un certain sens. L'atmosphère des Mérejkowsky, en raison de la réaction qu'elle provoquait en moi, contribua fort à ma conversion à l'Église

orthodoxe. Les courants de l'époque pétersbourgeoise stimulèrent de même mon évolution religieuse, parfois c'était en raison de ma résistance. Les « Réunions religieuses et philosophiques » m'intéressaient déjà avant mon arrivée à Pétersbourg, j'ai même écrit à leur sujet sous un pseudonyme dans la *Libération*. Ces réunions remarquables étaient la première rencontre entre les représentants de la culture et de la littérature russes, atteints [183] par l'inquiétude religieuse, et ceux de la hiérarchie traditionnelle de l'Église orthodoxe. C'est le métropolite actuel Serge qui présidait [5]. Les problèmes soulevés par Rozanov étaient au premier plan. Les idées de W. Ternavtzev, qui écrivait un livre sur l'Apocalypse, eurent aussi beaucoup d'écho. On discutait des rapports du christianisme et de la culture, et c'est le thème de la chair, du sexe, qui figurait au centre des débats. Ce thème, Mérejkowsky l'a emprunté à Rozanov qui par nature était plus original. J'attribuais une immense importance à la mise au point, devant la conscience chrétienne, des problèmes nouveaux. C'est à cela que se rattachait pour moi la possibilité d'un rapprochement avec le christianisme. Cependant, en tant que philosophe instruit aux écoles, j'ai trouvé une effroyable confusion de concepts dans ce milieu non philosophique. C'est Mérejkowsky avec sa symbolique de la « chair » qui fut l'auteur de la confusion et je le lui avais souvent dit. Mais cet accouplement des mots lui procurait une sorte d'extase. La confusion consistait, à mon sens, en ce que l'histoire du christianisme manquait en réalité d'esprit et non de « chair » ; de cette dernière il y en avait même beaucoup trop. La nouvelle conscience religieuse est une religion de l'esprit... Mais l'opposition même de « l'esprit » et de la « chair » me semblait fausse. Or le problème se pose autrement, il consiste dans l'opposition de la liberté et de l'esclavage. La renaissance du début du XXe siècle était par trop païenne, c'est donc un élément réactionnaire, hostile à la liberté et à la personne, élément que j'ai retrouvé sous un autre aspect chez P. Florensky et dans certaines tendances à Moscou.

C'est l'absence de banalité quotidienne qui m'avait tout d'abord attiré chez les Mérejkowsky. Mais j'ai toujours été [184] peu disposé à l'influence magique. Il y avait plusieurs raisons pour cela. Je suis porté à la réaction active, immédiate, à la résistance à toute ambiance environnante. J'ai l'amour immense de la liberté qui est contraire à tout

---

5 Annot. de 1944 : récemment élu patriarche et décédé peu après.

sortilège. Je lutte perpétuellement pour l'indépendance personnelle et je n'admets pas sa dissolution dans l'élément impersonnel d'une puissance collective. Je serai toujours sceptique à l'égard de ceux qui prétendent captiver et subjuguer autrui. L'esprit pathétique — qui au fond est celui de la liberté et de la personne — je l'ai toujours opposé à l'atmosphère qui régnait au début du XXe siècle. Ces diverses tendances ne pouvaient que heurter ma sensibilité. Je pouvais sans toucher à la substance même de mon être rechercher une communauté d'idées, une occasion de nouvelles rencontres, de plénitude vitale et d'extension de mon expérience et de mon savoir. J'ai toujours été un homme comportant divers échelons et de multiples plans. C'est ce qui brouillait et compliquait fort ma vie, tout en suscitant des malentendus au sujet de ma personne. J'aurais voulu pénétrer les tendances spirituelles de l'époque, en reconnaître la portée, sans m'y abandonner entièrement. C'est pourquoi, en somme, je demeurais seul et à l'écart, aussi bien dans le marxisme que dans la religion orthodoxe. Je décevais toutes les attentes en revenant toujours à moi-même. L'ascension de la littérature créatrice au début du XXe siècle m'a enrichi de thèmes nouveaux, elle a rendu ma pensée plus complexe. Je dois beaucoup à mes relations avec les hommes de ce temps. Cette époque agitée fut, je le répète, bien comblée spirituellement. Je l'appréciai hautement. Mais les émanations occultes menaçant la liberté de l'esprit, au fond, ne m'impressionnaient pas. Je continuais à résister. En me remémorant ma vie entière, je puis affirmer qu'aucune atmosphère, si chargée fût-elle de courants intenses, ne put me séduire. Là se trouve la source de ma force, aussi bien [185] que de ma faiblesse. Je savais rester sobre parmi des buveurs, ce qui devait être irritant pour les autres. Ni l'atmosphère occulte de mon adolescence, ni le totalitarisme révolutionnaire des sociaux-démocrates, ni l'ambiance d'une nouvelle religiosité chez les Mérejkowsky, ni le sectarisme gnostique des anthroposophes, ni l'élément dionysiaque répandu partout, ni l'orthodoxie magique de P. Florensky, ni la puissance magique de la révolution bolchéviste déchaînée — rien ne pouvait s'emparer de moi en m'obligeant à renoncer à la liberté et à la conscience personnelles. Et pourtant je communiquais avec tous ces courants et toutes ces tendances et je les connaissais bien, me semble-t-il. Lorsqu'on me soupçonnait d'appartenir aux sociétés occultes, aux loges maçonniques et autres, cela m'amusait. Cette attitude prouvait une méconnaissance complète de mon caractère, de mon incapacité à me plier à une organisation.

Dégoûté, je quittai les divers milieux, rompant avec ostentation nos rapports et même je changeai de ville. C'est là un trait caractéristique de ma biographie. Le style littéraire, l'air de serre chaude, le caractère renfermé d'un cercle refermé sur lui-même, l'égocentrisme des poètes assoiffés d'éloges, l'inconscient mensonge de l'engouement pour l'occultisme, le manque d'air frais, d'air universel, tout cela me déplaisait. Dans cette participation intime aux tendances intellectuelles et émotives de l'époque, mon intérêt pour la cause sociale diminua et fut refoulé à l'arrière-plan, c'est ce que je juge comme une faiblesse de ma part, comme l'égoïsme de l'élite cultivée. C'est mon conflit avec les marxistes (très hostiles à mes tendances spirituelles) qui l'explique en partie.

L'expérience de mes relations avec les Mérejkowsky fut très instructive, elle m'a permis d'étudier une formation psychique qui jusqu'alors m'avait été inconnue. C'est au début du XXe siècle notamment qu'apparurent chez nous [186] des êtres à la pensée susceptible d'une double interprétation. Mérejkowsky fut un écrivain russe à la hauteur de la culture européenne. C'est lui le premier qui porta dans notre littérature des motifs nietzschéens. L'œuvre très féconde de M. Mérejkowsky révèle la dualité et l'équivoque masquées de schèmes et d'antithèses — « Christ et Anté-Christ », « Esprit et chair », « abîme d'en bas et abîme d'en haut » — l'incapacité de choix, le manque de volonté, accompagnés d'invitations verbales à l'action. Avec Mérejkowsky, la vérité unique, la morale pathétique disparaissent de notre littérature. Le livre *Tolstoï et Dostoïevsky* contient des pages intéressantes sur l'art de Tolstoï, mais ce livre est un pamphlet contre Tolstoï, Mérejkowsky ne sent pas la justice de la protestation tolstoïenne contre le mensonge et l'injustice sur lesquels reposent l'Histoire et la civilisation. Il veut justifier et sanctifier la chair historique, comme le feront plus tard Florensky et les orthodoxes de la nouvelle formation. On ne trouve plus chez Mérejkowsky la compassion, la commisération russes, qu'on rapporte exclusivement au bouddhisme. C'est un christianisme nietzschéanisé que professe Mérejkovski. Et ce n'est pas l'esprit héroïque de Zarathoustra, l'attrait des sommets, l'ascèse originale de la souffrance essentiels à Nietzsche, qu'il lui emprunte. Chez Mérejkowsky, comme chez beaucoup d'autres Russes à cette époque, le nietzschéisme s'associe à l'orgiasme sexuel. J'ai toujours cru que Mérejkowsky lui-même fut très loin de cette

« chair » qu'il désire sacraliser, que son comportement à l'égard de cette « chair » fut plutôt d'un caractère mental et esthétique. Le mot liberté, parfois il s'en sert, mais le problème de la liberté n'existe pas chez lui, il ne le pose jamais. La liberté est absorbée par la « chair ». C'est l'absence du thème de la liberté, thème qui est aussi celui de la dignité de l'homme, qui m'a le plus éloigné de Mérejkowsky. La liberté, c'est l'esprit. Pour lui, la « chair » [187] est devenue le symbole du sexe. Il était dans le vrai, quand il parlait du pur amour authentique d'Anna et de Wronsky et de l'injustice de Karénine pharisien et formaliste. Or, ce thème doit symboliser la lutte pour la liberté et la dignité de l'homme contre le littéralisme et l'autorité mensongère qui humilient l'homme. Mérejkowsky a noyé ce problème dans son schéma de la chair et de l'esprit, dans le mysticisme matérialiste du sexe. L'esprit, c'est la liberté, non la négation ascétique et monastique, ni la mortification de la chair. Pour Rozanov, dont la problématique n'a point le caractère mental-littéraire, la « chair » et le « sexe » signifiaient le retour à l'époque préchrétienne, au judaïsme et au paganisme. Mais cette réhabilitation de la chair sexuelle fut hostile à la liberté. Elle heurtait la dignité de la personne qui est un libre esprit. Le sexe non transfiguré et non spiritualisé est la servitude de l'homme, son oppression par la nature générique. Rozanov ignore la personne. A ses yeux le triomphe de la vie, ce n'est pas la résurrection, ce n'est pas la vie éternelle, mais c'est la procréation, c'est-à-dire la fragmentation de la personne en un grand nombre de personnes nouvelles qui, en naissant, continuent la vie de l'espèce. C'est la religion de la naissance éternelle que professait Rozanov. Pour lui, le christianisme est la religion de la mort. Mérejkowsky ne l'a pas suivi jusque là. Car la raison d'être du sexe n'est pas, selon lui, la procréation. Tandis que Rozanov semblait naturel, Mérejkowsky ne l'était nullement. Détourné de son acception naturelle, le terme « sexe » devint la désignation d'un état mental caractérisant l'œuvre littéraire de Mérejkowsky. Entre Rozanov, Mérejkowsky et moi il y avait un abîme, parce que c'est le problème de la personne libre qui était mon thème essentiel, donc le problème de l'esprit et non celui de la « chair » aux prises avec la nécessité. C'était en fait l'esprit ascétique tel que le combattait Mérejkowsky. Mais le problème de la [188] personne et de la liberté, en tant que problème central, implique le grand rôle du moment moral. L'amoralisme esthétique me répugnait, comme aussi l'indifférence à l'égard de la dignité humaine. Quant à Rozanov, c'est un sujet à part.

W.W. Rozanov fut l'homme le plus singulier, parmi tous ceux que j'ai rencontrés au cours de ma vie. Il est unique dans son genre. Il avait les traits typiques du Russe, mais en même temps il ne ressemblait à personne. Je croyais toujours voir en lui un personnage imaginé par Dostoïevsky, avec quelque chose de Fedor Pavlovitch Karamazov devenu écrivain. Il avait l'extérieur étonnant d'un petit paysan de Kostroma, malin et au poil roux. C'est à l'oreille qu'il vous communiquait les idées les plus stupéfiantes, en zézayant et en crachant. Je n'ai pas l'intention de conter mes souvenirs, je veux seulement noter l'importance qu'eut pour mon histoire intérieure ma rencontre avec Rozanov. La lecture de ses œuvres faisait mes délices. Il possédait un don littéraire saisissant, le plus grand de la littérature russe, une vraie magie de la parole. Ses pensées perdaient beaucoup à être exposées par d'autres. Quant à moi personnellement, je crois que Rozanov avait de l'affection pour moi. Il m'appelait souvent Adonis et parfois « barine » (monsieur, seigneur) en me tutoyant. Il publia 14 articles au sujet de mon livre *Le sens de l'acte créateur*. Il admirait beaucoup ce livre, tout en l'attaquant sévèrement pour son esprit occidental. Cependant, personne ne m'a témoigné autant d'intérêt. Nos conceptions et nos sentiments étaient diamétralement opposés. J'appréciais beaucoup sa critique du christianisme historique qui dénonçait l'hypocrisie chrétienne dans le problème sexuel. Mais dans le conflit violent entre Rozanov et le christianisme, j'étais du côté chrétien, parce que cela équivalait, à mon sens, à être du côté de la personne contre l'espèce, du côté de la liberté [189] spirituelle contre la magie objectivée de la chair, dans laquelle est noyée l'image humaine. Rozanov fut l'adversaire non de l'Église, mais du Christ lui-même qui avait envoûté le monde par la beauté de sa mort. Dans l'Église, bien des choses lui plaisaient. Il y sentait la chair, beaucoup de chaleur charnelle. Il disait préférer un cierge à Dieu. Le cierge est concret sensuellement, tandis que Dieu est abstrait. Il se sentait à l'aise quand plusieurs prêtres participaient à son souper, et qu'un énorme poisson traditionnel était servi sur la table. Il s'ennuyait sans ces ecclésiastiques qui, eux, ne comprenaient rien à sa problématique. Rozanov affirmait que l'élément charnel dans l'Église, non seulement ne faisait pas défaut, mais qu'il y surabondait — et cela le réjouissait, tandis que moi, j'en étais affligé. Dans la première réunion de la société religieuse et philosophique à Pétersbourg dont je fus l'initiateur, je fis une conférence : *Le Christ et le monde* dirigée contre le remarquable

article de Rozanov *Du doux Jésus et des fruits amers de ce monde*. Cela n'empêcha en rien nos bonnes relations. Il avait beaucoup d'affection pour Lydie [6]. Un mois avant sa mort, pendant la révolution communiste, il vint nous voir à Moscou et passa la nuit chez nous. Il était pénible de le voir, il divaguait, et cependant par moments il était brillant. Il chuchota à mon oreille : « Je prie Dieu, mais non le vôtre, je prie Osiris, Osiris ! » — Rozanov produisait l'impression d'un homme qui continuellement change d'avis, se contredit et s'accommode de tout. Mais je crois qu'il est toujours resté lui-même et qu'il ne changeait jamais quant à l'essentiel. Il y avait quelque chose d'énervant, de dissolvant dans ses œuvres. Il contribua fortement à l'engouement pour le problème sexuel. Un jour, j'écrivis un article le concernant : *L'éternelle femmelette dans l'âme russe*. [190] L'influence de Rozanov est hostile à toute trempe morale, mais il reste un des phénomènes les plus remarquables, un des plus grands écrivains russes, bien qu'il ait été encensé par la presse. Les défenseurs de l'Orthodoxie religieuse auront de la peine à réfuter sa problématique. Il se rattache aux milieux conservateurs, mais il leur a porté un coup très dur. J'ai observé, du reste, que les orthodoxes de droite préféraient Rozanov à W. Soloviev, et lui étaient cléments. La pensée rozanovienne n'était pas logique, mais physiologique. Tout son être était imbibé de sensualisme mystique. Ses intuitions judaïques et païennes étaient remarquables. Mais le niveau de ses connaissances historiques de la religion était assez médiocre ; en effet, comme la majorité à cette époque, il n'appréciait pas assez les résultats de la science dans ce domaine. C'est avec affection que je me souviens de Rozanov. Il fut une de mes rencontres les plus importantes à Pétersbourg.

[6] Lydie : Nom de la femme de Berdiaev.

*
* *

L'infortune de la renaissance russe provient du fait que l'élite cultivée a été isolée en un cercle limité et détaché des larges courants sociaux de cette époque. Cela eut des conséquences fatales quant au caractère de la révolution russe. Moi aussi je me sentais isolé, quoique je n'aie jamais entièrement perdu le sens social et que j'aie gardé mes relations socialo-démocratiques. Les Russes de cette époque vivaient à des étages et même en des siècles différents. La renaissance culturelle manquait de rayonnement social. J'ai déjà dit que les conceptions étaient immuables dans les milieux intellectuels de gauche, non seulement révolutionnaires socialistes, mais aussi libéraux et radicaux. De nombreux partisans et promoteurs de la renaissance culturelle restaient de gauche, sympathisant avec la révolution, mais l'intérêt pour les problèmes sociaux était refroidi, ou [191] absorbé par de nouveaux problèmes philosophiques, esthétiques, religieux et mystiques qui demeuraient étrangers aux militants du mouvement social. Je le ressentais avec douleur pendant des réunions publiques. La sensation d'isolement m'envahissait aussi bien dans l'ambiance des militants sociaux que parmi l'élite cultivée. Les *Problèmes de la Vie* ne réussirent pas à rapprocher les tendances culturelles de la renaissance et celles des courants sociaux. Ce rapprochement se fit sentir beaucoup plus tard lorsque les *Problèmes de la Vie* étaient déjà tombés dans l'oubli. La renaissance russe s'associait à une mentalité qui manquait de caractère moral. C'était une mollesse esthétique, sans doute, mais à laquelle le choix volontaire manquait et qui ressemblait plutôt au romantisme de l'Allemagne qu'à celui de la France. Ce dernier comprenait des éléments sociaux et même révolutionnaires. Les idées créatrices du début du XXe siècle se rattachaient aux plus grands hommes de talent, mais elles n'entraînaient ni les masses populaires ni les milieux intellectuels. La révolution montait sous le signe d'une idéologie philosophique qui nous paraissait, à juste raison, surannée et élémentaire et qui aboutit au triomphe du bolchévisme. La rupture entre les classes cultivées, les couches intellectuelles inférieures et le peuple, était sans commune mesure avec celle de la révolution française. Les militants de la révolution française s'inspiraient des idées de J.-J. Rousseau et de la philosophie du XVIIIe siècle, ils furent à l'échelle de

la pensée progressive de cette époque (ceci indépendamment de son évaluation en soi). Les militants de la révolution russe étaient mus par les idées désuètes du nihilisme et du matérialisme, ils étaient absolument indifférents à l'égard des problèmes de la pensée créatrice de leur époque. Dostoïevsky, L. Tolstoï, W. Soloviev, N. Fedorov et les penseurs du début du XXe siècle ne les intéressaient pas, ils se contentaient de l'idéologie de [192] Helvétius et de Holbach, de Tchernichewsky et de Pissarev ; leur instruction ne s'élevait pas au-dessus de Plékhanov. Au sens philosophique et culturel, Lénine fut un réactionnaire, un homme terriblement arriéré, inférieur même à la dialectique de Marx. Il avait passé par l'idéalisme germanique. Cela eut des conséquences sur le caractère de la révolution russe — cette révolution fut le désastre et le tombeau de l'insigne culture russe. Elle provoqua le suicide de l'intelligentzia. Il y eut en Russie pré-révolutionnaire deux races en quelque sorte, coupables l'une et l'autre, car les militants de la renaissance avaient, eux aussi, favorisé la catastrophe par leur indifférence au bien social et moral.

Moi aussi, j'appartenais à cette époque et je fus intimement lié avec plusieurs créateurs de la renaissance culturelle. Or, comme je l'ai déjà dit, je ne me suis jamais entièrement attaché à ce mouvement dont certains côtés me déplaisaient ; au fond de mon âme, je les trouvais faux, artificiellement exaltés. Ce fut un temps de grand enrichissement psychique, mais aussi d'anesthésie des âmes. W. Iwanov prétendait que le dionycisme se souciait surtout du « comment » et que seule comptait l'expérience extatique, indépendamment des réalités auxquelles elle est liée. Le souffle dionysiaque a passé sur la Russie et s'est emparé des classes cultivées. La mode fut l'orgie. On aspirait à l'extase, ce qui ne signifie nullement que ceux qui la recherchaient fussent extatiques par nature. Mais on avait peu d'intérêt pour les réalités, empiriques et supra-empiriques ou intellectuelles. Le *Logos* fut subordonné à l'*Eros*, preuve d'indifférence à l'égard du problème de la personne et de la liberté. André Biély qui fut une nature peu ordinaire, originale et créatrice, disait de lui-même qu'il manquait de personnalité, de « moi » et il semblait s'en vanter. Cela confirmait ma discrimination entre l'individualité et la personne. Les romantiques pouvaient être des individualistes prononcés, sans être de fortes [193] personnalités. Il y a pour toute *personne* un moment moral, axiologique. L'esthétique à elle seule n'est pas déterminante. Les causes et l'objet de l'extase ont leur

importance. Le « comment » n'est pas tout, le « quoi » ne doit nullement être négligé. Les éléments décadents décomposaient la personne. C'est un fait intéressant qu'à cette époque on désirait dépasser l'individualisme ; l'idée de la « sobornostj », de la conscience communautariste, de la culture communautaire fut très populaire dans certains milieux. Mais ce communautarisme différait beaucoup de celui de Khomiakov, il se rattachait plutôt aux idées de F. Wagner sur la culture collective et générale, sur le renouveau religieux par l'Art. C'est W. Iwanov qui fut le principal théoricien de la culture communautaire triomphant de l'individualisme, qui se rattache à la Renaissance historique. La renaissance russe demandait le retour aux sources antiques, à la mystique de la Terre, à la religion cosmique. Pour W. Iwanov, le christianisme s'identifiait presque avec le dionycisme. En même temps, la culture organique, contraire à la culture sceptique et civilisatrice se développait. Les artistes créateurs refusaient la liberté individualiste détachée de la vie universelle. Ce fut une époque de grande liberté créatrice, mais l'activité créatrice paraissait plus recherchée que la liberté elle-même. Une élite cultivée isolée, réduite à ses propres ressources, séparée de la vie populaire, trouvait ici sa compensation. La soif ardente d'une culture générale, organique, collective et communautaire naissait dans une atmosphère de serre chaude. Cependant aucun des promoteurs de ce mouvement n'eût consenti à une limitation de sa libre création en faveur d'un collectif réel. Quelle ironie du destin ! C'est en Russie que fut vaincu l'individualisme culturel et que fut tentée la création d'une culture collective et universelle. Mais par quel écroulement culturel ! Après la chute et l'écrasement de la classe cultivée, les militants de la renaissance [194] russe devinrent inutiles ou tout au moins furent dédaignés. La « sobornostj » fut réalisée, mais combien différente de celle qui avait été l'objet de nos aspirations au XIXe et au début du XXe siècle. Je vois là une cause très profonde, caractéristique et tragique du destin de la Russie. Un collectivisme particulier est propre au peuple russe, mais il ne faut pas le comprendre dans le sens sociologique. Le terme collectivisme est ici conditionné, il serait plus exact de dire communautarisme. L'individualisme caractérisant l'Histoire et l'humanisme européen n'existe pas chez nous, bien que le problème de conflits entre la personne et l'harmonie universelle (Biélinski, Dostoïevsky) fut posé chez nous plus impérieusement qu'ailleurs. Mais le collectivisme est propre au « populisme » russe de gauche et de

droite, aux tendances religieuses et sociales, au type même du christianisme russe. Khomiakov et les slavophiles, W. Soloviev, Dostoïevsky, les populistes-socialistes, les courants religieux et sociaux du début du XXe siècle, N. Fedorov, W. Rozanov, W. Iwanov, A. Biély, P. Florensky — tous sont hostiles à la culture individualiste, tous recherchent la culture collective, organique, communautaire, quoique diversement comprise. Cette « sobornostj » n'a trouvé que sa contrefaçon dans le communisme russe qui annihilait toute liberté créatrice et créait la culture de la communauté sociale, en subordonnant toute vie au collectif mécanique et organisé du dehors. Et aujourd'hui les Russes cultivés ne peuvent que rêver de liberté créatrice, d'indépendance individuelle et de dignité humaine. Telle est la dualité russe, telle est la destinée de la Russie.

Parmi d'autres tendances de cette époque orageuse, il y eut autour de la première, de la petite révolution, un « anarchisme mystique ». Ce courant n'eut pas de large résonance, il n'existait que dans les milieux littéraires de Pétersbourg, mais son souvenir n'est pas sans intérêt pour [195] moi. Je ne fus pas le héraut de l' « anarchisme mystique ». J'étais même opposé aux formes prises par ce mouvement dont les promoteurs étaient G. Tchoulkov et W. Iwanov. Cependant j'avais la certitude que j'étais le premier anarchiste mystique et je le dis à Mérejkowsky et aux autres. C'était naturel, car ma tendance à l'anarchie me distinguait des sociaux-démocrates, aussi bien que des libérateurs libéraux-radicaux. C'est avec P. Strouve que j'eus le plus de heurts sur ce terrain, car il devenait toujours plus partisan de l'Etat. Mon anarchisme, cependant, était revêtu d'une teinte mystique et fondé sur la métaphysique. L'évangile de la « non-acceptation du monde » proclamé par l'anarchisme mystique, fut le mot d'ordre initial de ma vie. Il ne marqua pas seulement l'engouement d'une période, il exprima ma nature métaphysique. La catégorie de liberté fut la catégorie essentielle de ma pensée et de mon sentiment religieux. La liberté, en tant que principe suprême, j'ai plaidé sa cause contre toute sacralisation de l'autorité et du pouvoir. Aujourd'hui, au terme de ma voie spirituelle, je me sens plus que jamais un « anarchiste mystique », mais je préfère ne pas me servir de cette alliance de mots compromis. Néanmoins, je fus l'adversaire de l' « anarchisme mystique » des milieux littéraires à Pétersbourg. Ce courant, en vogue pendant quelque temps, me déplaisait par bien des côtés. Je le croyais indifférent à la vérité parce

qu'il affirmait une liberté indépendante du bien de la personne humaine. Je trouvais aussi que la liberté mystico-anarchique était facile, tandis que la liberté est malaisée. Ce courant ne me paraissait pas sérieux, je le trouvais trop exclusivement littéraire. L'esthétique y prédominait. L'orientation intérieure vers le christianisme s'accentuait en moi. L'influence des tendances mystico-anarchiques me paraissait désagrégeante. Je fus, visiblement, un anarchiste mystique dans une signification différente qui n'avait rien de commun avec ce [196] mouvement. Je suis toujours anarchiste mystique, en ce sens que pour moi Dieu est avant tout liberté et libération de l'esclavage du monde, le règne de Dieu est le règne de la liberté, il est anarchie. Les catégories sociales de pouvoir et de domination, je les tiens pour inapplicables à Dieu dans ses rapports avec l'homme et avec le monde. Dans cette période pétersbourgeoise de ma vie, je commençai à me révolter contre les milieux littéraires que je fréquentais. Cette société littéraire s'adaptait aisément à l'atmosphère révolutionnaire de 1905-1906, où entraient beaucoup de mauvais éléments. Cette littérature que, pendant mon exil, j'avais retrouvée dans les milieux français à Paris, me fut toujours antipathique. Ce n'est pas la parole qui y devenait chair, c'est la chair qui devenait verbe. Les alliances de mots remplaçaient bien souvent des sentiments réels. A Pétersbourg, mes rapports avec les milieux de la renaissance se rattachaient principalement à W. Iwanov, figure centrale à cette époque. J'ai été longtemps en relations amicales avec lui, mais cela ne se passait pas sans conflits dramatiques.

W. Iwanov est l'homme le plus remarquable de cette époque si riche en talents. Que cet homme, si raffiné et d'une culture universelle, fût né Russe, surprenait. Le XIXe siècle en Russie ne possédait pas de tels hommes. Russe pur sang, appartenant à la caste cléricale, édifiant des idéologies parfois apparentées à celles des slavophiles et des rationalistes, il fut un homme de culture occidentale. Il avait passé des années à l'étranger et arrivait à Pétersbourg armé d'une instruction grecque et européenne, mieux armé que qui que ce fût. C'est le meilleur helléniste russe, un homme universel, poète, savant, philologue, spécialiste de religion grecque, penseur, théologien et théosophe, publiciste mêlé à la politique. Il pouvait s'entretenir avec chacun selon sa spécialité. Ce fut le causeur le plus remarquable, le plus artistique que j'aie jamais rencontré, un homme très agréable. [197] Il était de ceux qui éprouvent le besoin esthétique d'être en harmonie et en accord

avec l'ambiance et les personnes environnantes. Il semblait toujours s'accommoder de tout et modifier ses opinions. De là vint de ma part l'éloignement qui causa notre rupture et la rendit définitive à l'époque soviétique. Mais je crois qu'en fin de compte Iwanov est toujours resté lui-même. Il poétisait la vie et les critères éthiques lui sont malaisément applicables. Il était tout à la fois : conservateur et anarchiste, nationaliste et communiste, en Italie il devint fasciste, fut orthodoxe et catholique, occultiste et défenseur de l'orthodoxie religieuse, mystique et savant positiviste. Ses dons étaient immenses. Comme poète, il fut savant et laborieux — inférieur à A. Blok. Il était surtout un essayiste brillant. Il paraissait tenté particulièrement par la domination des âmes. A cette époque pétersbourgeoise je fus très lié avec W. Iwanov et sa femme, L.S. Zinovjev-Annibal, morte assez jeune.

Les « mercredis » de W. Iwanov caractérisaient remarquablement la renaissance russe. L'appartement qu'il occupait au 7e étage, en face du Jardin de Tauride, fut nommé la « Tour » ; là se réunissaient tous les mercredis, les plus remarquables et les meilleurs poètes, philosophes, savants, peintres, acteurs, parfois aussi des politiciens. Des entretiens des plus raffinés y furent tenus sur des thèmes littéraires, philosophiques, mystiques, occultes, religieux, sociaux, et aussi sous la forme de conversations contradictoires. Pendant trois ans, je présidai invariablement ces réunions. W. Iwanov n'admettait pas que je puisse manquer un mercredi et ne pas présider le « symposion ». A vrai dire, je croyais être un médiocre président et m'étonnais d'être choisi pour ce rôle. J'ai toujours été trop actif ; me mêlant des disputes, je défendais mes idées, réfutais celles des autres et ne savais pas demeurer « objectif ». Parfois des poètes disaient leurs [198] vers — mon rôle alors était passif. Je n'aimais pas la déclamation des poètes qui attendaient des éloges. Iwanov passait pour le maître unique en poésie. Il était très attentionné à l'égard des débutants. Il se donnait en général beaucoup de peine et dépensait une grande activité d'esprit pour les autres. Son amitié avait quelque chose de despotique lié à sa soif de domination spirituelle. Il présentait un type opposé au mien. Je n'ai pas le don d'amitié, je suis incapable d'accorder aux autres un grand intérêt et je n'éprouve aucun besoin de guider leur âme. En somme, je ne suis nullement un « maître ». Je suis, sans doute, assez indifférent et sans aucun penchant à la domination, bien que j'aie été autocrate dans l'action. J'ai un profond respect de la personne humaine, mais sans

avoir à son égard une très grande attention. Beaucoup d'hommes me trouvaient une facilité de discernement psychologique ; en réalité, je ne suis porté ni à l'illusion, ni à la déception détrônant l'objet de l'enchantement trompeur. Je n'ai jamais cherché à manier les âmes, à les influencer, à les guider. Il me semblait être en lutte spirituelle permanente. W. Iwanov fut un virtuose du charme. L'action de son grand regard perçant, un regard de serpent, fut souvent inéluctable, surtout pour les femmes. Mais finalement on le quittait. Ses manières étaient tyranniques, parfois même vampiriques, mais pleines d'attention et très bienveillantes. En repensant aux « mercredis », je suis frappé du contraste suivant : dans la « Tour », l'élite cultivée causait, tandis qu'au-dessous d'elle se déroulait la révolution ! Deux mondes séparés ! Parfois venaient aux « mercredis » des représentants de tendance révolutionnaire, comme Lounarcharsky, rappelant le symbole de la faucille et du marteau. Un jour, où la réunion était particulièrement nombreuse, il y eut une perquisition sensationnelle. Toutes les portes furent gardées par des soldats armés. Le recensement dura la nuit entière. Ce [199] n'était pas nouveau pour moi. Dans l'ensemble, l'élite de la « Tour » était isolée. L' « anarchisme mystique », n'ayant persisté que peu de temps, ne ressemblait en rien au mouvement social contemporain. Mais il y avait un lien sous-jacent entre l'élément dionysiaque de la révolution et celui de la littérature. W. Iwanov fut le héraut principal de cette tendance et un spécialiste de la religion de Dionysos des plus remarquables. Ses vers sont remplis de sujets dionysiaques. Il disait volontiers que le dionycisme avait été pour Nietzsche un phénomène esthétique, tandis que pour lui, Iwanov, c'était un phénomène religieux. Or, Iwanov lui-même ne saurait être défini comme une nature dionysiaque. Pour user de la terminologie romantique, il fut moins une « nature » qu'une « culture ». Sa vie réfléchissait les cultures du passé. Il n'est rien moins qu'un être révolutionnaire. La dualité qu'on pouvait constater chez les militants de la renaissance culturelle devançait la dualité manifeste de la révolution communiste, où il est difficile de distinguer la lumière des ténèbres et le bien du mal.

Ici, se place le souvenir d'une manifestation caractéristique pour l'époque et qui a suscité des échos et des commérages absurdes. L'atmosphère dionysiaque, la recherche de l'extraordinaire, différant de la routine, amenèrent un groupe d'écrivains de ce temps à la tentative

de créer une imitation du « mystère dionysiaque ». Il n'y eut qu'une seule soirée organisée dans cet esprit chez N.M. Minsky. C'est W. Iwanov qui en fut l'inspirateur. On espérait susciter l'exaltation extatique et opérer une percée dans la routine banale, au moyen d'une danse en chœur. C'étaient des écrivains remarquables et connus — Rozanov, Iwanov, Sologoub, etc. — qui participèrent à ce projet dépourvu de sérieux. Une semblable tentative ne fut jamais renouvelée. Ce souvenir m'est antipathique. On parla de cette soirée, même dans la presse. Bien des années plus tard, on [200] disait dans les journaux obscurantistes de droite qu'une messe noire avait été célébrée. Tout a été exagéré, au point de prendre des formes légendaires. A mon avis, il n'y a rien de bon à dire de cette soirée « dionysiaque », elle me dégoûte, comme d'autres manifestations de l'époque. Mais il n'y eut rien de terrible, tout fut très « littérature », très théâtre et, au fond, très superficiel.

Les années de mes relations avec les promoteurs de la renaissance culturelle furent pour moi relativement peu créatrices. Je n'étais pas encore arrivé à bien me connaître et à déterminer le thème essentiel de ma vie. Mon horizon s'est élargi, j'ai appris beaucoup et je me suis enrichi d'émotions nouvelles. Mais tout en écrivant énormément, je n'ai rien écrit au cours de ces trois ans en quoi je puisse, aujourd'hui, trouver un intérêt durable. Le livre très imparfait *La nouvelle conscience religieuse et la société* exprimait mes tendances d'anarchiste religieux. Or, il se produisait, dans le secret de mon être, une évolution religieuse qui ne savait encore se traduire. C'était avant tout un processus intérieur, lié pour une large part à ma réaction spirituelle contre les tendances littéraires de l'époque. Ma profonde déception augmentait mon désir de quitter cette ambiance. Pétersbourg me paraissait empoisonnée. J'avais entrepris d'y fonder une société religieuse et philosophique, je devais la présider. Mais déjà je n'étais plus sûr de rester à Pétersbourg. J'ai quitté cette ville pour la campagne d'abord, ensuite pour Paris, où j'ai passé un hiver. J'y ai retrouvé les Mérejkowsky. Nos rencontres se passaient en luttes et en heurts réciproques. Leur disposition d'esprit m'était contraire et désagréable. C'était le problème de la personne qui aiguisait le conflit. Les sentiments des Mérejkowsky à l'égard de la révolution, venant du « beau lointain », étaient inadmissibles pour moi. Leur jugement était fait de schèmes littéraires et religieux, ils n'apercevaient [201] point les

processus de décomposition et l'obsession démoniaque en Russie. Ma vie à Paris n'avait rien de particulièrement joyeux. J'étais attiré par le sérieux et le réalisme religieux. Quant aux Mérejkowsky, ils trouvaient que j'étais trop près de l'orthodoxie russe, et il est vrai qu'avec eux je devenais plus orthodoxe que je ne l'étais réellement. Le sectarisme littéraire provoquait ma protestation, les essais de création d'une église sectaire me répugnaient. Ce n'est pas sous la forme de sacrements nouveaux que je concevais la nouvelle conscience chrétienne. Le nouveau, je le voyais dans la sphère prophétique et non sacramentale. L'hiver se passa en discussions orageuses. Je ne retournai pas à Pétersbourg.

*
* *

La prompte conversion de la renaissance à la religion et au christianisme caractérise les courants littéraires russes au début du XXe siècle. Les poètes russes ne pouvaient se fixer dans l'esthétisme. On cherchait à dépasser l'individualisme par des voies diverses et c'est à Mérejkowsky qu'appartiennent les premières tentatives sous ce rapport. Ensuite les chefs symbolistes commencèrent à opposer le communautarisme à l'individualisme, la mystique à l'esthétique. W. Iwanov et A. Biély n'étaient pas seulement des poètes, mais aussi des théoriciens d'un symbolisme teinté de mysticisme. On se rapprochait du courant sorti du marxisme et de l'idéalisme. J'y fus, je crois, le principal médiateur. C'étaient des relations personnelles, quoique instables, qui m'unissaient avec Z. Guippius, W. Iwanov et A. Biély. Des sociétés religieuses et philosophiques furent fondées à Moscou, à Pétersbourg et à Kiev. C'est S. Boulgakov qui y fut le principal personnage, un des hommes les plus marquants du début du siècle et qui, le premier, vint à l'orthodoxie traditionnelle. Une société religieuse et philosophique à la mémoire de W. Soloviev s'organisa à Moscou. Ses principaux [202] collaborateurs furent S. Boulgakov, Pr. E. Troubetskoï, W. Ern, G. Ratchinsky, plus tard W. Iwanov. Installé à Moscou, je participai activement à cette société. Ici, les milieux religieux et philosophiques me paraissaient plus sérieux, mais comme partout et comme toujours, je n'y étais pas entièrement chez moi. Je

traversais tous ces milieux en passant. J'y étais plus « de gauche » et plus « moderniste » que les autres, représentant le mieux la « nouvelle conscience religieuse », et cela malgré mon sincère désir de communier au mystère de l'Église orthodoxe. Les sociétés religieuses et philosophiques furent, pendant quelque temps, assez populaires, les exposés et les conférences publiques bien fréquentés, l'élite cultivée s'y rendait volontiers, ce furent des centres intellectuels et spirituels. Ces sociétés élaborèrent leur style particulier de mise au point des problèmes examinés. Chacun fut étudié intégralement, on recherchait le centre et le fondement religieux au fond de tout problème philosophique, culturel, social ou historique. Les discussions atteignaient un niveau élevé et une grande subtilité intellectuelle. Il est juste de dire que c'étaient les hommes les plus cultivés intellectuellement que la Russie eût jamais connus, qui exerçaient là leurs talents. Les sociétés religieuses et philosophiques avaient leurs limites et leurs défauts. Elles ne produisaient pas d'actes volontaires, aucune réforme ecclésiastique n'en découlait. Cependant leur influence intellectuelle et spirituelle fut incontestable.

Je raconterai mes tentatives de rapprochement avec les milieux orthodoxes, lorsque je parlerai de ma voie religieuse. Pendant mon séjour à Moscou, ce fut pour moi une rencontre nouvelle. J'essayai de renouer une tradition interrompue. Le concept même de tradition m'était assez étranger. Ce fut alors la première fois que je désirai connaître ce monde et faire cette expérience. J'avais toujours eu des liens [203] profonds avec Dostoïevsky ; W. Soloviev m'était déjà connu, maintenant je le lisais avec une attention plus soutenue. L'idée de l' « Humano-Divinité » me fut la plus familière, et je persiste à la considérer comme l'idée essentielle de la pensée religieuse russe. Mais je ne fus jamais un adepte de Soloviev. Le livre de Niesmélov *La science de l'homme*, le tome II surtout, eut une plus grande importance pour moi. La pensée de Niesmélov s'harmonisait avec mon anthropomorphisme inné. C'est à Moscou que je commençai à étudier les slavophiles qu'auparavant j'avais ignorés. C'est Khomiakov qui m'intéressa tout particulièrement et je me mis à préparer un ouvrage sur lui. C'était son idée de liberté comme base du christianisme et de l'Église qui me convenait le mieux. Dostoïevsky et Khomiakov furent les hérauts de la liberté religieuse. En ce temps, je lisais de même les ouvrages des Pères de l'Église, sans toutefois les apprécier beaucoup.

Parmi les Docteurs de l'Église, ce furent Origène et surtout saint Grégoire de Nysse que j'aimai le plus ; dans la littérature d'ascèse mystique, Isaac le Syrien me parut le plus profond. C'est à cette époque que mûrissait notre philosophie religieuse originale. Je rencontrai chez Boulgakov à Moscou, P. Florensky, homme singulier et de grand talent. C'est une des figures les plus intéressantes de la Russie intellectuelle de l'époque tournée vers l'Orthodoxie. Il y eut d'abord une sorte d'antipathie entre Florensky et moi, nos caractères étaient trop différents et même contradictoires. Nos thèmes divergeaient également. Si Mérejkowsky me déplaisait par sa dualité souvent équivoque, par son manque de choix volontaire et par l'abus de schèmes littéraires, Florensky éveillait mon aversion par une sorte d'occultisme, par la passivité molle et sans révolte avec laquelle il acceptait l'impression d'un envoûtement de la création. Je reprochais à sa doctrine l'absence du thème de la liberté, un faible sentiment du Christ, une stylisation [204] décadente introduite dans la philosophie religieuse russe. J'étais stupéfié de son indifférence à la morale, de la manière dont il remplaçait les jugements moraux par des appréciations esthétiques. Il était un réactionnaire raffiné et manquait de traditionalisme authentique. J'avais écrit au sujet de son ouvrage *Pilier et Affirmation de la Vérité* un article sous le titre *Orthodoxie stylisée* ; c'était un livre brillant qui eut un grand succès et beaucoup de retentissement, et mon article fut très critiqué. Ce livre de Florensky avait la mélancolie de l'automne, du feuillage qui tombe... Florensky était un homme universel, un mathématicien doué, physicien, philologue, occultiste, poète, théologien, philosophe. C'est le côté psychologique de son livre que j'apprécie le plus, le chapitre du doute me semblant le plus remarquable. Mais je ne lui trouve pas de don spécifiquement philosophique. On peut lui attribuer un certain élément de philosophie existentielle, de théologie existentielle en tout cas. Malgré son beau talent, on sent chez lui une grande faiblesse, une lutte impuissante contre le doute, une défense artificielle et stylisée de l'orthodoxie conservatrice, un lyrisme paralysant l'énergie, la prépondérance d'une religiosité langoureuse. Florensky avait dans tout son être l'apparence d'une plante de serre chaude, vivant dans une atmosphère sans air frais, étouffante. Il stylisait tout, parlait d'une voix intentionnellement basse, les yeux baissés. Dans son livre, il se combat lui-même, règle les comptes avec sa propre nature déchaînée. Dans un moment de franchise, il avoua que c'était la lutte contre son élément dionysiaque

indomptable. Il y avait en lui quelque chose d'un tentateur et d'un séducteur — en quoi il ressemblait à W. Iwanov. Il fut l'initiateur d'un nouveau type de théologie orthodoxe, non scolastique mais expérimentale. C'était un platonicien singulier et c'est d'une façon originale qu'il interprétait Platon. Les idées de celui-ci [205] prenaient chez Florensky un caractère presque sexuel. Sa pensée théologique semblait érotique. C'était nouveau pour les Russes. Il attendait aussi la nouvelle époque de l'Esprit dans le christianisme, mais à sa manière, contrainte et enchaînée. C'est à Florensky que l'on doit la sophiologie, quoiqu'il ne l'ait pas développée, comme le fit par la suite S. Boulgakov. L'initiative créatrice fut pour une grande part celle de Florensky, mais c'est S. Boulgakov qui fut la figure centrale de la renaissance orthodoxe du début du XXe siècle.

Ma philosophie religieuse, dont le livre *Le sens de l'acte créateur* traduisait seul la pleine conscience, se distinguait du courant dominant. D'autres thèmes, des problèmes divers, une expérience spirituelle différente se trouvaient à sa base. Sans doute, je concentrai surtout mon attention sur le problème de l'Homme, mais ce fut moins en théologien qu'en anthropologue. C'est l'intuition de l'homme, de la liberté et de la création qui fut mon point de départ et non pas la *Sophia* ou la sanctification de la chair, comme ce fut le cas chez les autres. C'est le mal de la vie humaine universelle qui me tourmentait par-dessus tout. Cela ne s'identifiait pas avec le sentiment du péché comme pour Calvin et Luther par exemple, comme pour les jansénistes et l'orthodoxie monastico-ascétique. J'avais le sens primordial de la déchéance du monde et de sa misère, mais j'avais foi dans la nature supérieure de l'homme. Je sentais une parenté spirituelle quant au problème du mal, avec Marcion et les gnostiques, avec Dostoïevsky et Kierkegaard que, du reste, j'ai connu plus tard. Dostoïevsky me fut toujours plus proche que ne l'étaient Soloviev et les slavophiles. Car Dostoïevsky, lui aussi, fut avant tout anthropologue et fit des découvertes concernant l'homme. La sanctification de la chair historique m'était toujours étrangère, en quoi j'étais opposé à la [206] tendance de l'époque. Il m'était impossible d'admettre des principes conservateurs éternels se rattachant à la sacralisation des corps historiques médiateurs de la bienfaisante énergie divine. Cela s'opposait à mon problème pathétique de la liberté et de la création de l'homme, à mon combat pour la personne. Je ne pouvais partager non plus l'attirance qu'exerçait la

prêtrise sur les intellectuels nouvellement convertis. Devinrent prêtres P. Florensky, S. Boulgakov, le poète S. Soloviev, plus tard converti au catholicisme, neveu du philosophe, S. Douryline, W. Sventzitzki, à qui se rapporte une histoire retentissante en son temps : son expulsion de la « société religieuse et philosophique ». L'antipathie pour le cléricalisme demeure pour moi une émotion violente. Je n'ai jamais pu surmonter ma répulsion à l'égard du clergé. On pouvait y voir les vestiges du sentiment de la noblesse voltairienne. Mon anticléricalisme se manifesta surtout dans l'émigration portée au cléricalisme. Mais, j'estimais hautement les staretz. J'en reparlerai plus loin, comme aussi du cercle de Novoselov. Pourtant, l'autorité absolue des staretz, je ne l'ai pas admise non plus. Dans mon for intérieur, je restais un anarchiste religieux — mais cela demande un commentaire.

On peut discerner à cette époque deux tendances déterminées par des recherches mystiques et religieuses. C'est la philosophie orthodoxe, difficilement admissible d'ailleurs pour l'Église officielle — qui représentait la première de ces tendances, avec Boulgakov, Florensky et leur groupe. L'autre courant adoptait la mystique religieuse et celle de l'occultisme. Avec Biély, W. Iwanov dans ce qui lui était essentiel, et même avec Blok, quoiqu'il n'ait jamais été porté à une idéologie quelle qu'elle fût, les jeunes groupés autour de l'Edition *Moussagète* et les anthroposophes se ralliaient au même mouvement. L'une des tendances introduisait l'élément solien dans la dogmatique [207] orthodoxe — l'autre était fascinée par l'élément sophiologique. La séduction cosmique caractérisait les deux, comme l'époque entière, du reste. A l'exception de Boulgakov, pour ces courants, le Christ et l'Evangile n'étaient point le centre essentiel. L'*Eros* étouffait l'*Agapé*. Malgré tout son désir d'être ultra-orthodoxe, Florensky vivait sous le charme cosmique. La renaissance religieuse avait des traits chrétiens, les problèmes étudiés étaient chrétiens et leur terminologie chrétienne. Mais un élément de renaissance païenne y était puissant, l'esprit hellénique dominait l'esprit du messianisme biblique. Une confusion spirituelle se produisit à un moment donné. Ce fut une époque syncrétique, rappelant la recherche des mystères et le néoplatonisme de l'époque hellénique, ainsi que le romantisme du début du XXe siècle. Il n'y eut pas d'authentique renaissance religieuse, mais il y eut une tension spirituelle, une émotion et une recherche religieuses. Il y eut le sens du mystérieux et une nouvelle problématique de la conscience

religieuse se rattachant aux tendances du XIXe siècle (Khomiakov, Dostoïevsky, W. Soloviev). Mais la religion officielle demeura en dehors de tous ces problèmes, il n'y eut pas de réforme dans l'Église. C'est à cette époque que fut découvert N. Fédorov, jusqu'alors inconnu. J'attache une grande importance à ce fait. Fédorov est très près de moi sous bien des rapports. On apprit aussi à connaître Anna Schmidt dont la biographie se rattache à celle de W. Soloviev. On s'exalta fort à son sujet pendant quelque temps. J'étais intérieurement opposé à la majorité des opinions et cela devait déplaire. Si chez certains on trouvait la tendance panthéiste (résultant du cosmocentrisme), j'étais, moi, plutôt relativement dualiste. Ce fut pour moi de nouveau une solitude poignante. L'amitié avec Eugénie K. Hertzyk, que je considère comme une femme des plus marquantes du début du XXe siècle, d'une culture subtile, [208] pénétrée du souffle de la renaissance, m'était très précieuse. Eugénie H. fut également liée avec W. Iwanov. C'est elle qui fut l'auteur des *Lettres de là-bas*, parues dans les *Annales contemporaines*, mais qui en somme ne reflètent pas exactement son image. Je pense à mes longues causeries intimes avec E. H., comme à un fait caractéristique de l'époque. La renaissance russe, par nature romantique, trouvait son expression dans l'âme comblée d'une femme. Je combattais bien des tendances, entre autres le projet d'introduire en Russie un courant purement allemand, avec la revue philosophique *Le Logos*, et aussi le *Moussagète* (F. Stépoune, E. Medtner et leur entourage). A. Biély était, lui aussi, de tendance allemande, malgré son défaut russe d'organisation et son incohérence. Pour moi, je me rattachais à Kant et à l'idéalisme allemand, auquel je dois beaucoup, mais la domination du néokantisme (Cohen, Rikkert) suscitait en moi une résistance véhémente, ce qui se manifestait dans des discussions belliqueuses. Certaines de ces controverses se déroulaient dans le cercle philosophique se réunissant chez M. K. Morozov. Ma pensée fut souvent méconnue par suite de mon attrait combattif pour toute protestation, par suite aussi de mes exagérations paradoxales.

*

* *

L'époque de la renaissance russe du début du siècle fut une époque des plus remarquables dans l'histoire de la culture russe. Ce fut, après une période de décadence, l'exaltation créatrice de la poésie et de la philosophie. Ce fut en même temps l'apparition d'âmes nouvelles, d'une sensibilité sans précédent. L'âme s'ouvrait aux souffles mystiques, positifs et négatifs. Jamais il n'y eut chez nous autant de tentations et de confusion. L'âme russe fut de même envahie par le pressentiment des catastrophes imminentes. Les poètes ne contemplaient pas seulement les aurores [209] futures, mais aussi l'horrible menace pesant sur la Russie et sur le monde entier (Blok, Biély). Les philosophes religieux furent pénétrés d'une atmosphère apocalyptique. Les prophéties de la fin imminente du monde ne signifiaient pas, sans doute, l'approche de la fin du monde, mais plutôt celle de l'ancienne Russie impériale. Notre renaissance culturelle avait eu lieu à l'époque prérévolutionnaire, dans l'atmosphère menaçante d'une guerre formidable et d'une aussi formidable révolution. Il n'y eut plus rien de stable. Les corps historiques se dissolvaient. Non seulement la Russie, mais aussi le monde entier, se liquéfiaient. Or, le sentiment apocalyptique, et l'attente des catastrophes sont, pour les Russes, toujours liés à une grande espérance. Comme le peuple juif, le peuple russe est messianique. Dans ses éléments les meilleurs, il recherche le règne de Dieu, et il espère, après la grande épreuve et les souffrances du grand jugement de Dieu, le triomphe de la justice divine. C'est le chiliasme russe original. Il était déjà propre aux Russes à l'époque préchrétienne. Pendant la renaissance, il avait un caractère trop littéraire, détaché des courants populaires. C'est dans le chapitre suivant que je parlerai de mes contacts avec les mouvements et les espoirs religieux du peuple. Le triomphe des idées élémentaires des intellectuels russes dans la révolution préparée au cours de tout un siècle, fut tragique pour le destin de la Russie. L'idéologie de la révolution nihiliste, du matérialisme, de l'utilitarisme, de l'athéisme (Tchernichewsky), a refoulé W. Soloviev. Le schisme qui caractérise l'histoire russe, ayant progressé au cours du XIXe siècle, l'abîme qui s'est ouvert entre les classes supérieures et cultivées et les larges sphères du peuple et des intellectuels, aboutirent à l'écroulement de la renaissance culturelle au sein de cet abîme béant. La révolution se mit à anéantir la renaissance culturelle et à persécuter ses créateurs. Progressiste au point de vue social, [210] la révolution russe fut réactionnaire au point de vue culturel, son idéologie intellectuelle fut

arriérée. Le nihilisme, qui, en 1860, entraînait une partie de l'intelligentzia, passait maintenant dans les classes populaires, où commençait à s'infiltrer la civilisation primaire, le culte des sciences naturelles et de la technique, le primat de l'économique sur la culture spirituelle. Cela était à l'échelle de l'homme du peuple, plein de ressentiment. C'était, semble-t-il, inéluctable et nécessaire à la réorganisation sociale en Russie. Mais cette situation devint tragique et intolérable pour les hommes de la pensée et de l'esprit. Les promoteurs de la culture spirituelle furent en grande partie obligés de passer la frontière. C'était, dans une certaine mesure, le châtiment de leur indifférence sociale. Le tragique augmentait du fait qu'à l'étranger ces promoteurs rencontrèrent une ambiance défavorable, conséquence de la guerre civile. Alors se produisirent des heurts avec des courants ultra-réactionnaires dans l'émigration, avec l'orthodoxie conservatrice, traditionnelle et cléricale, qui tendaient à ignorer l'évolution de la pensée créatrice religieuse du début du XXe siècle — une vue politique réactionnaire convoitant la restauration des privilèges perdus. Je décrirai cela dans un des derniers chapitres. Et voilà ce qui est le plus douloureux et le plus stupéfiant. La révolution communiste a détruit la liberté d'esprit et de pensée. Elle a rendu insupportable la situation des militants de la culture. Mais les éléments majeurs de l'émigration haïssent tout autant la liberté et veulent sa destruction. Ils sont pénétrés des idées élémentaires, subordonnent également l'esprit aux intérêts politiques, et n'acceptent pas l'héritage de la renaissance culturelle. Cela se fait sentir surtout dans les sphères religieuses. Or, les résultats de l'ascension spirituelle et créatrice du début du XXe siècle ne sauraient être anéantis, ils demeurent et une grande part en sera reconstituée dans l'avenir.

Essai d'autobiographie spirituelle

Chapitre VII

Vers le christianisme
- Drame religieux
- Rencontres spirituelles

Je commence ce chapitre au cours des douloureuses et terribles journées de notre Histoire. Il suffit de dire : juin 1940.

Des mondes entiers s'écroulent et d'autres, encore inconnus, surgissent. L'existence des humains et des peuples est jetée hors de sa voie et cette poussée se traduit en premier lieu par de pénibles difficultés et les incommodités de la vie. Et, de nouveau, je me vois en proie à la poignante question : ce monde déchu où le Mal triomphe éternellement, où les hommes sont accablés de souffrances incommensurables, est-il vraiment un monde réel et original ? Cela me ramène au problème religieux qui fut le tourment de ma vie. Je ne me crois pas un *homo religiosus* au sens traditionnel, pourtant le thème religieux a dominé ma vie. Je me suis toujours préoccupé des « problèmes maudits » que Dostoïevsky considérait comme si caractéristiques pour les « gamins russes ». C'est ce « gamin russe » que je reste au déclin de ma vie. Au temps de ma jeunesse, un marxiste de formation allemande me reprochait d'être un homme [212] au fond religieux et d'éprouver le besoin de justifier la vie par sa portée éternelle. Je sens profondément que la réalité n'est pas limitée par ce

monde de contrainte, qu'il existe un autre monde, une réalité métaphysique, que nous sommes entourés de mystère. Le sens du *Mysterium tremendum* (terme de P. Otto) m'est inhérent. Notre monde, qui pour beaucoup épuise la réalité, me paraît dérivé et éloigné de Dieu. Dieu est au centre. Tout ce qui s'éloigne de Lui est décentralisé. La vie devient plate et mesquine, si Dieu et le monde supérieur n'existent pas. Ce monde sans profondeur manque de tragique authentique, ce qui, sans doute, semble séduisant à quelques-uns. La solennelle majesté de la tragédie grecque découlait du fait que l'homme se voyait devant le *fatum*, c'est-à-dire le mystère, et que les dieux agissaient aussi parmi les humains. Je n'ai jamais pu vivre dans l'atmosphère créée par les doctrines d'immanence, un attrait naturel me portait vers le transcendant. Or, l'expérience transcendante constitue une expérience spirituelle immanente, le transcendant ne s'impose pas de façon autoritaire. La corrélation de l'immanent et du transcendant est relative et paradoxale. Toute expérience appartient à ma voie spirituelle. La vie religieuse est toujours personnelle et elle l'est précisément dans ses profondeurs. Mon type religieux, en tant que type spirituellement intérieur et libre, a commencé à se former dès mon enfance. C'est la révélation spirituelle intérieure qui est initiale, c'est dans l'esprit que se révèle le Christ, Dieu-Homme. La révélation historique n'est qu'une symbolisation du mystère spirituel, elle est toujours limitée par l'état de la conscience humaine et par l'ambiance sociale. Ce qui est extérieur et qui semble donné de l'extérieur n'est que le symbole de mon esprit, de ma voie et de ma lutte spirituelles. Le monde entier avec sa pression massive n'est que symbole de processus spirituels : extériorisation, aliénation et appesantissement de l'esprit. Je [213] n'ai jamais pu accepter de l'Histoire ou de la tradition, une révélation venue de l'extérieur. Je ne pouvais admettre l'histoire et la tradition religieuses, qu'en tant que signes des processus se déroulant en profondeur — et comme relatives et non absolues. Mon attitude sous ce rapport n'a jamais varié. A aucun moment et en aucun endroit, je n'ai pu me fixer dans un point du temps et de l'espace. Mon propre centre et celui du tout se situent sur un plan différent. Le lieu et l'espace sont seulement les symboles et les signes d'une vie autre, d'un mouvement vers le transcendant. Néanmoins, je ne perdais pas le sens des soi-disant « réalités » et je pouvais raisonnablement en discuter. J'affectais de me situer parmi ces réalités du monde extérieur, de l'Histoire, de la société, quoique en vérité je fusse ailleurs, dans d'autres lieux, dans un autre

temps, sur un autre plan. J'ai déjà souvent défini ma structure comme architectonique. Je savais parler de la guerre, de la politique, de l'existence quotidienne, comme si je croyais, pareil à tant d'autres, à leur réalité première et authentique. Or, en réalité, j'étais absent, malgré mes raisonnables propos. Ni les tanks ni les bombardements destructeurs ne pouvaient me convaincre de la réalité profonde et primordiale des événements de ce monde. Tout cela n'est que symbole. Mon comportement à l'égard de la réalité est sobre, dénué de rêveries, mais je ne suis point « réaliste », et moins encore « positiviste » dans l'acception courante. Cependant, j'ai toujours observé un puissant élément « positiviste » chez les croyants traditionalistes. Cette réflexion sert d'introduction au thème religieux de ma vie. Ce chapitre est plus ardu que les autres chapitres de ce livre, il engage une plus grande responsabilité de ma part. Il demande beaucoup de véridicité et de franchise. Cette véridicité, ce n'est pas parce qu'on ne la désire pas qu'elle est malaisée, c'est parce qu'il est difficile de l'atteindre. Ce que j'écrirai là déplaira certainement à [214] beaucoup de gens, appartenant à des milieux très opposés. Il serait erroné de croire que pour moi la religion et la philosophie étaient identiques, comme pour Hegel. Le moment du conflit tragique eut beaucoup trop d'importance pour ma vie. La religion que je confesse est la religion spirituelle, je suis un chrétien libre, qui ne veut pas être sectaire, et qui ne rompt pas avec l'Église.

*
* *

Je n'ai pas connu dans mon enfance l'orthodoxie traditionnelle, je ne me rattache à aucune orthodoxie naïve. Dans le sens schillérien, l'orthodoxie « naïve » n'existe que chez ceux qui l'ont héritée dès l'enfance et par tradition. Toute autre orthodoxie doit être dénommée « sentimentale ». Elle n'était pas l'atmosphère de notre famille, mon père était un voltairien éclairé. Dans la seconde partie de sa vie, il sympathisait avec les idées religieuses de Tolstoï, il croyait en Dieu dans l'acception déiste, et tout en révérant le Christ, il réduisait le christianisme à la charité exclusivement. Il aimait la lecture de la Bible et faisait en marge ses annotations critiques dans l'esprit rationaliste de

Voltaire. Quant aux dogmes de l'Église, il les rejetait, y trouvant une déformation de la doctrine du Christ. Il attaquait volontiers, pendant le repas, la Bible et l'Église, en se moquant des conceptions traditionnelles. Ma mère protestait et disait : « Alexandre, si tu continues, je m'en vais ! » L'enfance de mon père s'est passée dans l'atmosphère monastique, on l'obligeait à jeûner durant la plus grande partie de l'année. C'est ce qui a suscité en lui une réaction contraire. Mon enfance fut donc privée des impressions joyeuses et captivantes que procure la liturgie russe orthodoxe, et dont on garde toujours le souvenir. On me menait dans l'Église du gouverneur général dont l'atmosphère n'était [215] point spirituelle, mais reflétait celle de l'orthodoxie impériale et nationale. J'en ai gardé le souvenir déplaisant des généraux à cordons et étoiles, qui fréquentaient par devoir les services religieux. Il y avait une ambiance religieuse dans les monastères de Petchersk, mais après la mort de ma grand'mère, nous y allions rarement. D'ailleurs je n'aimais pas les moines. Chaque visite à Petchersk avait, à mon sens, quelque chose de lugubre. Je n'ai jamais aimé la langue liturgique et ecclésiastique slave, du point de vue esthétique je préférais le latin, et la messe catholique me plaisait davantage. Lorsque j'entrais dans une église gothique, un souvenir bizarre s'emparait de moi comme celui d'un lointain passé, comme d'un événement dans une autre incarnation. J'y sentais un mystère. Mais l'élément sacramental et liturgique a été faible dans les débuts de ma vie religieuse. Mes sentiments furent d'une autre nature. J'ai déjà raconté que j'eus, à l'examen, la plus mauvaise note de religion. Le prêtre n'avait pas prévu que je serais l'auteur de nombreux ouvrages de philosophie religieuse. Mes rapports avec l'Église orthodoxe furent toujours assez pénibles, ils montraient une certaine réserve. Je suis toujours resté un libre chercheur de la vérité. Le thème religieux a commencé à m'inquiéter de bonne heure et déjà je méditais sur le caractère périssable du monde et sur l'éternité. Je n'ai jamais connu ce qu'on appelle le retour à la foi des ancêtres. J'étais hostile à toute religion familiale. Au début de la période moscovite seulement, j'éprouvai pour la première fois la beauté des églises anciennes et de la liturgie orthodoxe ; mon sentiment ressemble de quelque manière à ce que d'autres ressentent dans leur enfance, mais dans un état de conscience différent. Quant à mon comportement à l'égard de la tradition orthodoxe héritée, j'ai toujours trouvé une énorme différence entre S. Boulgakov, dont les ancêtres étaient des prêtres, et moi. Mes

origines [216] aristocratiques et libres penseuses ont créé en moi un tout autre type religieux, malgré ma parenté avec Boulgakov à propos de mes conceptions religieuses.

Ce qu'on pourrait nommer, de façon relative, le paganisme naturel fut de même assez faible en moi. J'éprouvais avec trop de force le mal et la déchéance du monde, et avec trop d'acuité le conflit de la personne et du tout universel. Rien ne m'était plus étranger que l'idée de l'harmonie cosmique. Je me suis souvent interrogé sur le sens que je donnais au péché, à ma propre nature pécheresse et à celle de l'humanité en général. Ce problème est complexe. Je crois être plus sensible au mal qu'au péché. Je suis frappé de la profonde infortune de l'homme plus que de son péché. Je n'ai jamais admis que le péché fût un crime appelant la colère et la vengeance de Dieu. La déchéance du monde ne signifie pas seulement sa nature pécheresse, la portée en est plus vaste. Je suis naturellement enclin à ressentir ma propre imperfection et le péché enraciné en moi ; je ne prétends nullement être un juste. Mais la souffrance et le malheur, je les ressens avec une acuité particulière. Une injustice profonde, une souffrance imméritée sont inhérentes à la vie du monde. C'est ce que la plus orthodoxe doctrine du péché ne saurait admettre. Je parlerai plus loin de la réforme que demande la doctrine de la Providence. Sous sa forme traditionnelle, cette doctrine conduit à l'athéisme. La foi qui me garde de l'athéisme est la suivante : Dieu se révèle au monde, par ses prophètes, son Fils, l'Esprit, et encore par la grandeur spirituelle de l'homme — mais Dieu ne gouverne pas le monde qui représente la chute dans les ténèbres extérieures. La révélation de Dieu au monde et à l'homme est une révélation eschatologique du Royaume de Dieu, non du royaume de ce monde. Dieu est vérité, le monde est mensonge. Mais l'injustice, la non-véridicité du monde ne sont pas la négation [217] de Dieu, nos catégories de force, de puissance et même de justice ne pouvant être appliquées à Dieu. Je n'ai jamais connu la satisfaction de ce monde, ni la justification de son ordre. Mon sens initial de la vie fait de moi un spiritualiste. Je ne me sers pas ici de ce mot dans l'acception scolaire, et je ne le rattache à aucune théorie métaphysique. L'orientation spiritualiste s'unissait en moi à la tendance anthropocentrique, à l'affirmation de l'importance centrale de l'homme. J'ai toujours opposé l'anthropocentrisme au cosmocentrisme. On me reprochait de ne pas aimer la matière, de fuir le côté matériel de l'existence. Cela demande

une explication. C'est une erreur que d'identifier le corps et la matière. Le corps humain, c'est au premier chef sa forme, non sa matière. La forme du corps ne se détermine pas par son composé matériel. D'une manière paradoxale, on pourrait dire que le corps est esprit. J'aime la forme du corps, mais je n'aime pas sa matière qui est lourdeur et nécessité. La forme corporelle se rattache à la personne, elle est héritière de l'éternité. Mais la matière « chair et sang » ne l'est point. Karus émet la pensée intéressante que l'âme ne se situe pas dans le cerveau, mais dans la forme. Grâce à mon sentiment vital initial, le poids massif de la tradition religieuse autoritaire n'a pas pu m'accabler. Cette pesanteur ne m'en imposait nullement. J'y reconnaissais le poids de la déchéance. Je trouvais une explication sociologique des faits qu'on considérait comme sacrés et historiques. Parfois, le marxiste se réveillait en moi pour interpréter l'Histoire. C'est au matérialisme religieux au sein du christianisme que je m'opposais le plus, et pour les mêmes raisons je combattais l'élément magique en matière religieuse. L'élément moral est inséparable de la liberté, l'élément occulte est inséparable de la nécessité et de ses chaînes. Je trouve détestables les éléments superstitieux et véritablement païens du christianisme. Pourtant, ceux-ci ont été mis en valeur [218] par les convertis du début du XXe siècle. La magie était très populaire, très à la mode. Je ne discute pas la réalité du magique, mais je l'apprécie différemment. Le christianisme historique est d'une grande complexité. On pourrait dire que dans un certain sens, c'est l'Église, le collectif religieux, comme phénomène sociologique, qui a créé le christianisme historique. Le nouvel état du collectif religieux (sobornostj) peut changer bien des choses. La structure de la conscience y compte pour beaucoup. C'est le côté eschatologique du christianisme qui me paraissait le plus éternel, et supérieur aux symboles sociologiques.

*
* *

Comme je l'ai déjà dit, je n'ai pas eu de conversion, de passage des ténèbres à la lumière parfaite. Je me suis senti chrétien à partir d'un certain moment de ma vie que je ne saurais préciser, et j'ai pris depuis la voie du christianisme. Je me rappelle un moment — c'était en été à

la campagne — je me trouvais dans le jardin, à l'heure du crépuscule et le cœur lourd... Sous les nuages, la nuit s'épaississait, mais subitement une lumière intérieure surgit. Cet instant, je ne l'appelle pas « conversion », parce que je n'ai été ni sceptique avant lui, ni matérialiste, ni athée, ni agnostique — et qu'après lui, mes contradictions intérieures subsistèrent ; la paix intérieure parfaite ne s'en était point suivie et les problèmes religieux complexes n'avaient pas cessé de m'inquiéter. Pour donner un tableau de ma voie spirituelle, je dois insister sur la liberté qui fut à l'origine et à la fin de ma vie religieuse. Or, cette liberté, je l'ai expérimentée comme une charge et non comme une facilité. Dans cette conception de la liberté comme d'un devoir et d'un joug, comme d'une source du tragique de la vie, je me rapproche de Dostoïevsky. C'est notamment le renoncement [219] à la liberté qui crée la facilité et procure le bonheur aux enfants dociles. Même le péché, je ne le ressens pas comme désobéissance, mais comme perte de la liberté. Quant à la liberté, elle est pour moi divine. Dieu est la liberté et c'est lui qui la confère. Il n'est pas maître, mais libérateur de l'esclavage du monde. C'est par la liberté que Dieu agit. Il n'agit ni par la nécessité, ni sur la nécessité. Il ne nous oblige pas à le reconnaître. Là se cache le mystère de la vie universelle. C'est l'expérience religieuse initiale, troublée et déformée par la surcharge des nécessités terrestres. Quant à moi, je préfère ne pas parler d'une conversion nette, car je ne crois pas à l'existence d'une orthodoxie unique et intégrale, à laquelle on pourrait se convertir. Je ne suis pas théologien, ma mise au point et ma solution des problèmes ne sont nullement théologiques. Je représente la libre philosophie religieuse. Mais j'ai fait beaucoup de lectures théologiques, j'ai voulu savoir et définir ce qu'est l' « Orthodoxie ». Mes lectures et mes réflexions, j'ai pu les vérifier et les compléter par ma communion avec le monde spirituel de l'Orthodoxie, avec les représentants de la pensée orthodoxe. Après un long chemin, je suis obligé de dire que l'Orthodoxie ne saurait être définie ; il est beaucoup plus malaisé de donner une telle définition que de déterminer le catholicisme et le protestantisme. Je voyais là un avantage de l'Orthodoxie, sa moindre rationalisation et sa plus grande liberté. Je ne puis loyalement me reconnaître de type orthodoxe, mais l'Orthodoxie m'est plus congénitale que le catholicisme ou le protestantisme. Bien que je sois hostile à l'intransigeance confessionnelle, je n'ai jamais rompu tout lien avec l'Église orthodoxe. Ayant observé un théologien qui se disait ultra-orthodoxe et même

« l'orthodoxe » tout court, c'est de la façon suivante que j'ai défini cette conscience orthodoxe : l'Orthodoxie, c'est moi, dit ce fanatique de l'Orthodoxie, cet accusateur d'hérésies ; j'aurais pu lui [220] répondre : ton critère formel est juste, mais ton erreur consiste en l'affirmation que c'est toi l'Orthodoxie ; ce n'est pas toi, c'est moi qui suis l'Orthodoxie. Les représentants de l'Orthodoxie et de l'autorité n'admettent au fond aucune autorité valable à leur égard, ils croient être eux-mêmes l'autorité, ils accusent les évêques et les métropolites d'hérésie ; pour eux-mêmes, ils admettent beaucoup de libertés qu'ils refusent à autrui. L'objectif d'une conversion plus radicale à l'Orthodoxie se précisait et à mon époque commençait un engouement particulier pour les Pères de l'Église orientale, auxquels on voulait attribuer ce qu'il était souvent impossible d'y trouver. Or, j'ai toujours apprécié les Pères de l'Église grecque plus que les occidentaux et les scolastiques. S. Séraphin de Sarov était devenu le saint favori et on voyait en lui aussi ce qu'il n'avait point. A cette époque, on recherchait l'extase plus que la vérité. L'indifférence complète à l'égard de la critique historique le prouve.

Le problème de la théodicée fut toujours au centre de mes recherches religieuses. C'est en quoi je suis un fils de Dostoïevsky. C'est la difficulté de concilier avec le mal et les souffrances du monde, l'existence d'un Dieu tout-puissant et bienfaisant qui représente l'unique argument sérieux de l'athéisme. Toutes les doctrines théologiques me semblaient vouloir trop rationaliser le mystère. Le problème de la théodicée fut pour moi, avant tout, le problème de la liberté, essentielle à ma pensée philosophique. Je suis arrivé à admettre inévitablement l'existence de la liberté incréée, ce qui implique en somme l'admission d'un mystère ne permettant pas la rationalisation et la description de l'itinéraire spirituel vers ce mystère. J'ai développé dans de nombreux ouvrages ma philosophie de la liberté liée aussi bien au problème du mal qu'à celui de la création. A l'époque dont je parle, j'ai publié mon livre, *La philosophie de la* [221] *liberté*, esquisse encore imparfaite de ma philosophie. Par la suite, on m'a reproché surtout mon idée de la liberté incréée (ma terminologie ne s'élaborait que graduellement), habituellement on rattachait cette idée à la doctrine de mon cher J. Boehme sur le « Ungrund ». Mais chez Boehme, l'« Ungrund », c'est-à-dire selon moi, la liberté initiale, est située en Dieu, tandis que pour moi elle est située hors de Dieu. La liberté première est ancrée dans le néant, dans le néon — ce qui ne doit

nullement signifier un dualisme ontologique qui par lui-même est déjà une rationalisation. C'est la doctrine traditionnelle de la Providence, sorte de panthéisme dissimulé sous sa forme la moins acceptable, qui appelle en moi le plus de critique. J'en ai déjà parlé. Si Dieu, le Pantocrator, voit le mal et la souffrance, la guerre et les tortures, la peste et le choléra, il est impossible de croire en Dieu, la révolte contre Dieu est justifiée. Dieu agit dans l'ordre de la liberté, non dans celui de la nécessité objectivée. Son action est spirituelle, elle n'est pas magique. Dieu est Esprit. On ne peut concevoir la Providence divine que de manière spirituelle, non naturaliste. Dieu n'est présent ni dans le nom divin, ni dans l'acte magique, ni dans la force de ce monde — mais il est présent dans toute justice, dans la vérité, la beauté, l'amour, la liberté, l'acte héroïque. Dieu comme force, comme toute-puissance et pouvoir, je ne puis absolument l'accepter. Dieu ne possède nulle puissance. Il est moins puissant qu'un agent de police. La catégorie de la puissance est sociologique, et ne se rapporte à la religion que comme un fait social, elle est le produit des suggestions sociales. Dieu n'est pas puissant, parce qu'on ne saurait lui appliquer un principe aussi bas que l'est la puissance. Aucun concept d'origine sociale ne peut être appliqué à Dieu. L'Etat est un fait de la réalité mondiale assez inférieur et rien de ce qui ressemble à l'Etat ne saurait être constaté dans les rapports de Dieu avec [222] l'homme et le monde. Les rapports de domination n'existent ni en Dieu, ni dans la vie divine. L'authentique expérience spirituelle ignore la corrélation entre un esclave et son seigneur. De ce point de vue, la vérité appartient entièrement à la théologie apophatique. La théologie cataphatique se trouve sous l'emprise des suggestions sociales. L'épuration et l'affranchissement de la conscience chrétienne du sociomorphisme me paraissent une tâche importante de la philosophie chrétienne. La théologie est pénétrée de sociomorphisme, elle conçoit Dieu dans les catégories sociales de la domination, et ceci est vrai surtout du concept théologique de Dieu le Père, de Dieu créateur du monde. Dieu le Fils, Dieu-Homme, Dieu humain, me fut toujours plus sensible intimement que Dieu-Puissance, Dieu-Créateur. La raison en est que la notion de Dieu-Père et Créateur me semblait la plus contaminée et la plus déformée par le cosmomorphisme et par le sociomorphisme. On ne peut croire en Dieu que s'il existe un Dieu-Fils, Rédempteur et Libérateur, Dieu de sacrifice et d'amour. Les souffrances rédemptrices du Fils de Dieu n'impliquent pas la réconciliation de Dieu avec l'homme, mais celle de l'homme

avec Dieu. Seul un Dieu souffrant nous réconcilie avec les souffrances de la création. Un monothéisme pur est inadmissible, c'est la forme suprême de l'idolâtrie. Contrairement à Schleiermacher et à beaucoup d'autres, je crois que la religion est le sentiment non de la dépendance, mais de l'indépendance de l'homme. Si Dieu n'existe pas, l'homme est dépendant entièrement de la nature et de la société, du monde et de l'Etat. Si Dieu existe, l'homme est un être spirituellement indépendant, et son comportement à l'égard de Dieu est déterminé par sa liberté, non par sa dépendance. Dieu est ma liberté et ma dignité d'être spirituel. La fausse doctrine de l'humilité a déformé le christianisme et abaissé l'homme — être spirituel et ressemblant à Dieu. Elle aussi [223] est, sans doute, un produit du sociomorphisme. L'interprétation même de la chute du premier homme a un caractère sociomorphique, c'est-à-dire, elle est comprise comme une désobéissance au pouvoir, comme une insoumission à la force suprême. C'est l'héritage de croyances primitives. Or, il est possible d'interpréter la chute, comme perte de la liberté ou bien comme épreuve de la liberté. Ce que je dis là, loin d'être le produit d'une pensée abstraite, est le fruit de mon expérience spirituelle, de ma voie existentielle. Je n'ai pu accepter et vivre le christianisme qu'en tant que religion de la « divine humanité ».

Pour moi, parler de l'« humano-divinité », et de l'humanitarisme divin, c'est parler de la religion à laquelle je me suis converti. Je ne suis pas devenu chrétien, parce que j'ai cessé de croire en l'homme, en sa dignité, en sa destination suprême, et en sa liberté créatrice, mais parce que j'ai cherché pour ma foi un fondement plus profond et plus solide. C'est en quoi j'ai toujours senti la différence entre moi et la plupart des convertis chrétiens orthodoxes, catholiques ou protestants. L'extrême bassesse de l'homme ne saurait ébranler ma foi, car elle est fondée non sur ce que l'homme pense de l'homme, mais sur ce que Dieu en pense. D'une part, l'homme est un être déchu et pécheur, incapable de se relever par ses propres moyens, sa liberté étant diminuée et mutilée. D'autre part, l'homme est l'image et la ressemblance de Dieu, le sommet de la Création, il est appelé à régner. Le Fils de Dieu s'est fait homme et l'humanité prééternelle lui est inhérente. Il existe dans l'humanité éternelle de Dieu une commensurabilité entre l'homme et Dieu. La possibilité même de la révélation est incompréhensible sans cette commensurabilité. La révélation implique l'activité non seulement de la part de Celui qui se révèle, mais aussi de celui qui

ranime la révélation. Elle est bipartite. Aucune déduction anthropologique à la hauteur [224] de la révélation divino-humaine du dogme de Chalcédoine sur l'humano-divinité de Jésus-Christ n'a été faite. J'ai beaucoup critiqué l'humanisme sous la forme qu'il a prise aux siècles de l'Histoire moderne. L'humanisme traverse une crise et il fait faillite dans la mesure où il aboutit à l'autosuffisance de l'homme. Ce sont Dostoïevsky et Nietzsche qui marquent avec le plus de force cette crise de l'humanisme et son passage à l'antihumanisme, à la négation de l'humanité. Pour moi, l'humanisme religieux et la foi en l'humanitarisme de Dieu me sont profondément inhérents. C'est l'homme qui est inhumain. L'humanitarisme est l'attribut essentiel de Dieu. L'homme est enraciné en Dieu, comme Dieu est enraciné dans l'homme. Cette vérité première est obscurcie et même voilée par la déchéance de l'homme, par son extériorisation et son apostasie non seulement de Dieu, mais aussi de sa propre nature. Voilà comment se présente ma conception essentielle de l'humano-divinité chrétienne. C'est le mystère de la double naissance, de Dieu dans l'homme, de l'homme en Dieu. Dieu a besoin de l'homme et de sa réponse créatrice à l'appel divin. C'est chez Angélus Silésius que je trouvai l'épigraphe pour mon livre *Le sens de l'Acte créateur* : « Je sais que sans moi Dieu ne saurait vivre un instant. Si je m'anéantissais de détresse, Il rendrait l'âme. » La mystique germanique eut profondément conscience de ce mystère que ce n'est pas seulement l'homme qui ne peut vivre sans Dieu, mais que Dieu aussi ne peut vivre sans l'homme. Cela, c'est le mystère de l'amour, l'amant a besoin de l'aimée. Une telle conscience est opposée à celle qui conçoit les rapports de Dieu et de l'homme, comme un procès judiciaire. L'humanisme religieux ancré dans l'idée humano-divine est appelé à l'épuration, à la spiritualisation et à l'humanisation du milieu humain recevant la révélation. L'interprétation de la révélation chrétienne est variable selon la structure de la conscience et son degré de largeur ou [225] d'étroitesse, de profondeur ou de superficialité. La conscience humaine dépend beaucoup de l'ambiance sociale et rien n'a tant déformé et obscurci la pureté de la révélation chrétienne que les influences sociales, que l'application des catégories sociales de domination et d'esclavage à la vie religieuse et aux dogmes eux-mêmes. L'Ecriture Sainte est déjà une réfraction de la révélation de Dieu dans le milieu et le langage humain limités. La divinisation de la « lettre » de l'Ecriture est une forme d'idolâtrie. Aussi la critique biblique scientifique a-t-elle une action

libératrice et purificatrice. J'ai toujours compris la vie religieuse comme une création, non comme une éducation ou comme un procès judiciaire.

« La légende du Grand Inquisiteur » a toujours eu beaucoup d'importance pour moi. J'y voyais le sommet de l'œuvre de Dostoïevsky. L'aspect catholique de la légende me paraissait secondaire. « Le Grand Inquisiteur », c'est un principe universel prenant des formes diverses, apparemment les plus contraires, de catholicisme et de religion autoritaire en général, de communisme, d'état totalitaire. J'ai exprimé ma pensée à ce sujet dans *L'Esprit de Dostoïevsky*. Mais voici qui est significatif pour la compréhension de mon itinéraire spirituel et de mon attitude à l'égard du christianisme. Le Christ est entré dans mon cœur, à jamais lié à la liberté de l'esprit. Les objections qu'on faisait à ma conception selon laquelle c'est la liberté qui est le fondement du christianisme, on les faisait, à mon avis, contre mon sentiment initial du Christ, ainsi que contre ma conversion au christianisme. Renoncer à l'infinie liberté spirituelle fut pour moi renoncer au Christ et au christianisme et accepter la tentation du Grand Inquisiteur. Et c'est ce que je voyais dans l'histoire du christianisme et des Églises : le constant refus de la liberté, en présence des tentations du Grand Inquisiteur, au nom des biens de ce monde et de la domination [226] mondiale. La recherche de garanties et de critères infaillibles est fausse. La vie spirituelle comporte le risque, la non-assurance. Les formes de culte symboliques ont remplacé la recherche sincère du règne de Dieu. La renaissance au sein du christianisme est la renaissance de l'esprit prophétique et messianique. J'ai toujours eu le culte particulier et prédominant des prophètes, et le côté prophétique de la religion me fut spécialement proche. C'est la justice qui plaît à Dieu, et non les sacrifices. Ma conception du culte et de la chair religieuse fut symbolique et je m'opposais à ce qu'on peut dénommer le réalisme naïf de la religion. Mais mon symbolisme fut de type réaliste, non idéaliste. J'étais un adversaire de la sanctification religieuse de la « chair », si populaire au début du XXe siècle. Ma pensée a été inopportune, contraire à la tendance courante. Elle l'est encore aujourd'hui, où, aussi bien dans l'orthodoxie que dans le catholicisme et le protestantisme, se manifeste une recrudescence d'ultra-orthodoxie. A la différence des courants régnants actuellement, j'ai toujours cru à l'existence non seulement d'un christianisme universel, mais aussi d'une religion

universelle couronnée par le christianisme. Mais le christianisme lui-même n'a pas encore atteint son sommet, il n'est pas encore parfait. On pourrait dire qu'historiquement, le christianisme n'est point d'origine chrétienne. Le mythe de la rédemption a un caractère universel, mais c'est dans le christianisme qu'il se réalise. Le mythe n'est pas pour moi contraire à la réalité, il possède un élément réel. Tout ceci n'est pas la réfutation du christianisme, mais son apologie. L'essentiel du christianisme ne saurait être expliqué de façon historique, car son origine n'est point historique, elle est méta-historique. La personne de Dieu-homme ne saurait être expliquée. Mais du point de vue historique, le christianisme a absorbé non seulement le messianisme juif, mais aussi toutes les religions [227] antiques, qui pressentaient la venue du Christ-Sauveur. J'ai commencé à faire beaucoup de lectures mystiques et j'ai été surpris de la ressemblance des mystiques de tout temps et de toute confession. C'est à un certain degré de profondeur spirituelle que cette analogie devient perceptible. Quant aux divergences, elles se situent plutôt dans les couches émotives sensibles. Or, telle qu'elle s'est manifestée dans l'Histoire, la mystique a ses limites. Les mystiques de type moniste (dans l'Inde chez Sankara, chez Platon, Eckhardt, dans le courant monophysite de la mystique monastique chrétienne) ne décident pas du problème personnel, elles ont une tendance antipersonnaliste. Je n'ai pas d'affinités avec ces courants monistes, le problème de la personne et du destin personnel m'ayant toujours paru central. Ma métaphysique religieuse a fait de moi un personnaliste. Aussi le problème du destin individuel dans l'éternité fut-il à mes yeux le premier de tous les problèmes. La dissolution de la personne, de l'individualité unique dans un divin impersonnel, dans une unité divine abstraite est contraire à l'idée chrétienne de l'homme et de l'humano-divinité. C'est le triomphe du cosmocentrisme sur l'anthropocentrisme. Aucune idée ne m'est plus antipathique que celle de la dissolution de l'homme dans la vie cosmique reconnue divine. Cette tentation cosmique a séduit beaucoup de personnes au début du XXe siècle. Le mystère du christianisme est le mystère de l'humano-divinité, mystère de la rencontre de deux natures unies, mais non mêlées. L'homme ne disparaît pas, il se divinise ; toutefois, il hérite de son humanité dans la vie éternelle. Je crois cette idée très orthodoxe, quoique insuffisamment révélée et parfois obscurcie par la tendance monophysite. J'ai toujours combattu le monophysisme sous toutes ses formes. Mais j'ai beaucoup aimé la mystique allemande et je la regarde comme une des plus hautes

manifestations dans l'histoire de l'esprit. Parmi les grands mystiques allemands, c'est J. Boehme que j'ai [228] préféré. Il eut pour moi une importance immense et je le mentionne dans mes prières à côté de Dostoïevsky et quelques autres favoris. La gnose mystique de Boehme avait des sources sémitiques et kabbalistiques ; aussi le problème de l'homme avait-il pour lui une signification particulière. Il est erroné de le ranger parmi les mystiques cosmocentriques et panthéistes.

*
* *

Ma vie intérieure religieuse a été tourmentée et les instants de joie non troublée ne furent pas fréquents. L'élément tragique non seulement demeurait insurmonté, mais c'est le tragique que je ressentais comme le phénomène religieux par excellence. J'étais hostile au type religieux apaisé et satisfait, hostile surtout à la religiosité languissante et au confort religieux bourgeois. Je crois que l'aridité de mes voies ne tient pas seulement à mes contradictions intérieures, mais aussi à mon sens aigu du mal et à mon amour immense de la liberté. J'ai toujours manqué de la chaleur religieuse, de la tiédeur de la chair religieuse. Parfois, j'enviais ceux qui possédaient cette chaleur, mais le plus souvent la chaleur animale et l'émotivité qui s'y rattache m'inspiraient de l'aversion, elles répugnaient à mon sens esthétique raffiné. Ce sentiment esthétique se nourrissait d'émotions pessimistes plus que d'émotions optimistes. Je suis un homme essentiellement rêveur, plus rêveur qu'impulsivement émotif. Mais ce caractère songeur, je l'ai rarement manifesté. Trop souvent la vision de mon rêve fut pour moi une réalité profonde, tandis que la réalité m'apparaissait comme un cauchemar irréel. Les plus hautes exaltations de ma vie venaient d'une musique intérieure suscitée par mon songe. Cependant mon caractère rêveur s'allie à un réalisme religieux austère, avec une aversion à l'égard d'une piété béate et d'un sentimentalisme idéaliste. Le climat et [229] le paysage de ma vie religieuse se présentent à moi comme un désert rocailleux et sans eau. Qu'on ne croie pas surtout que je me voie escaladant des rochers élevés. J'avais plutôt l'impression d'une grande insuffisance de grâces. Je manque d'assurance religieuse. Souvent, j'ai connu l'état de sécheresse et d'abandon. Mais il y eut aussi des instants

d'ascension intense. Je me souviens d'un rêve, le plus remarquable de ma vie et qui reflète un caractère essentiel de ma voie spirituelle. J'ai fréquemment des rêves pénibles, des cauchemars. Pour moi, les rêves d'importance symbolique sont plutôt rares. J'ai vu une place immense garnie de tables, de sièges et de bancs. Une nourriture abondante était servie sur les tables. C'est un concile œcuménique. Je veux m'asseoir sur un banc près de la table, prendre part et collaborer à l'œuvre du concile. J'aperçois de nombreux amis et connaissances orthodoxes. Mais de quelque côté que je me tourne, on me dit qu'il n'y a plus de place pour moi. En me retournant, je vois élevé au bout de la place un haut rocher dénué de toute végétation. Je m'y dirige, je cherche à y monter. C'est horriblement dur et mes mains sont en sang. Jetant un regard de côté, je vois un sentier tortueux par lequel montent le peuple et les ouvriers. Je continue ma pénible ascension faisant des efforts inouïs. Enfin, me voilà au sommet du rocher — là je contemple l'image du Christ crucifié inondé de sang... Epuisé, je m'affaisse à ses pieds. À ce moment, je m'éveillai, bouleversé par ce rêve.

Ayant entendu le récit de ce rêve, quelques-uns de mes amis orthodoxes y trouvèrent l'expression de mon orgueil. Quant à moi, je crois que ce n'est pas là l'explication de la difficulté que j'éprouvais, c'est que je n'étais pas digne de ce rêve sublime qui répondait à mes pensées et à mes songes secrets, dépassait la puissance de ma volonté religieuse et de mes facultés d'action. Je me suis toujours [230] senti indigne de ma pensée et de mes aspirations. Il est probable que la faute en était à mon caractère seigneurial que je n'ai surmonté qu'en partie, à l'hypertrophie de ma pensée et de mon imagination intellectuelle. La « nouvelle conscience religieuse » n'impliquait nullement la prétention de mener à la sainteté d'esprit. Ma façon de concevoir et de vivre le christianisme comprenait toujours un puissant élément eschatologique. Mais jamais je ne me suis senti à la hauteur de la conscience eschatologique qui demande une grande intensité, une grande activité, un don de soi total. Je ne puis dire que j'aie aimé le « monde » ou que j'en aie été séduit. Mais ma sensibilité psychique reflétait le « monde » et ses impressions ; le « monde », je n'en étais pas complètement affranchi.

La révélation historique étant secondaire auprès de la révélation spirituelle, c'est cette façon de voir qui m'isolait des orthodoxes. La révélation historique est symbolique. Les événements de la vie terrestre

et historique ne sont que le symbole des événements spirituels. Or, il arrive que la méta-histoire s'ouvrant un passage dans l'Histoire, acquière de ce fait le caractère historique. Ce que les *Evangiles* content dans un langage humain et imparfait, a une portée décisive pour mon destin ; je trouve ces textes pleins de sens, non parce que j'assimile les *Evangiles* de l'extérieur en tant que la révélation donnée, mais parce que je décèle et déchiffre en eux les événements essentiels de l'Esprit, le mystère de l'Esprit. Aussi j'apprécie énormément la critique philosophique. Surmonter la « civilisation » ne signifie aucunement la renier, pour retourner en arrière, mais c'est atteindre un état supérieur, où s'intégreront les acquisitions civilisatrices positives. J'envisage avant tout la « civilisation » dans l'acception plus profonde, kantienne, de la maturité et de la libre activité de l'intelligence. Souvent, on me disait « moderniste » avec des principes orthodoxes. [231] Je n'aime pas beaucoup ce mot qui rend la vérité trop dépendante du temps. Je suis moderniste, oui, mais dans le sens où j'admets la possibilité du processus créateur dans le christianisme, la possibilité du nouveau. Je ne crois pas à l'immobilité de la conscience, la conscience peut s'épurer, s'étendre et se creuser, aussi peut-elle discerner le nouveau dans une lumière nouvelle. La vérité est éternelle et il n'y a d'éternel que ce qui appartient à la vérité. L'affirmation de la vérité relative est un mensonge opportuniste. Je ne suis ni relativiste, ni pragmatiste. Or, il existe une gradation dans la vérité révélée, la vie peut être opprimée, serrée. La vérité ne nous tombe pas d'en haut sous une forme éclatante, elle est à la fois le chemin et la vie, elle s'acquiert dans la lutte spirituelle, dans le mouvement. Le réalisme naïf dans l'interprétation de la révélation est le moins valable. Ce qui m'unissait aux nombreux représentants de la pensée religieuse russe du début du XXe siècle, c'est le grand espoir de la continuité d'une révélation dans la chrétienté. C'est l'espoir d'une nouvelle effusion de l'Esprit Saint. Florensky, qui me fut étranger et hostile, avait le même espoir. Le problème de l'attitude chrétienne à l'égard de la création, de la culture, de la vie sociale, demandait une nouvelle mise au point et des solutions nouvelles. Il existe une vérité chrétienne éternelle et qui ne dépend pas du temps, mais le christianisme sous sa forme historique et par conséquent relative approchait de son terme. Le christianisme de la nouvelle époque s'exprimait principalement en critiques et en pressentiments. Je trouvais déplacé et absurde qu'on me qualifiât d'hérétique. Un hérétique est un homme très clérical à sa façon, et il

affirme sa pensée comme orthodoxe et cléricale. Cela ne peut absolument pas s'appliquer à moi. Je n'ai jamais prétendu au caractère clérical dans ma pensée religieuse. La vérité qui se révélait à moi, c'est celle que j'ai recherchée et que j'ai vécue [232] comme vérité. L'orthodoxie historique me paraissait trop peu universelle, trop enfermée, presque sectaire. Je ne suis point un hérétique et moins encore un sectaire, je suis un libre penseur croyant. Mes idées sont libres, parfaitement libres, mais elles se rattachent à une foi initiale inébranlable. Je connais un état religieux très difficile à traduire. Je pénètre dans les profondeurs, je me place devant le mystère du monde, le mystère de tout ce qui existe. Et, chaque fois, je sens avec une force poignante que le monde existant ne saurait se suffire à lui-même, qu'à une profondeur plus grande encore, il doit cacher un sens « mystérieux », un « mystère ». Ce mystère, c'est Dieu. Les hommes n'auraient pu trouver un terme plus élevé. Le rejet de Dieu n'est possible qu'à la surface, il est impossible en profondeur.

*
* *

Les rencontres sont d'un grand prix dans la vie religieuse. La communion humaine est la voie d'une connaissance expérimentale. La communion, je l'ai toujours cherchée et toujours elle m'a été difficile. C'est là une des contradictions principales de ma nature. Je suis un homme solitaire et renfermé, mais désireux de ne pas l'être et aspirant à la communication.

Après mon arrivée à Moscou, j'eus par l'intermédiaire de S. Boulgakov, auquel une amitié déjà ancienne me liait, des contacts avec les cercles orthodoxes les plus marquants, que je n'avais pas connus précédemment — avec le cœur même de l'Orthodoxie russe. C'est par expérience que je l'ai connue alors et non par voie littéraire. Ce fut en premier lieu M. A. Novoselov et son groupe, dont les membres étaient W. A. Kojevnikov, homme d'une immense érudition, ami de Fédorov et auteur d'un ouvrage sur lui ; les derniers survivants des anciens slavophiles, F. Samarine, B. Mansourov, [233] et encore l'évêque Théodore, de type ascétique, recteur de l'Académie spirituelle de Moscou. S. Boulgakov était déjà un familier de ce cercle et pour lui, du

point de vue religieux et social, il marquait une sensible déviation vers la droite. P. Florensky, qui était d'une formation différente, y venait également. Mais Novoselov en fut le personnage central et c'est dans son appartement assez semblable à une demeure monastique qu'avaient lieu les réunions, les conférences et les controverses. Ce groupement était plus de droite et plus orthodoxe que celui de la société religieuse-philosophique du nom de W. Soloviev, très peu populaire dans le cercle de Novoselov. Autour de ce dernier, se groupaient des orthodoxes d'une extrême piété, en relations avec les monastères, les Déserts et les staretz. Un grand nombre d'entre eux s'étaient soumis à la direction spirituelle de ces derniers et fréquentaient l'ermitage de Zossimov devenu un centre spirituel et qui a pris la place de l'ermitage d'Optine. Le staretz Herrmann dont je reparlerai, fut célèbre pour sa spiritualité. Novoselov lui-même était un ancien tolstoïen converti à la religion orthodoxe. Il publiait une collection religieuse. Novoselov fut un homme remarquable dans son genre (j'ignore, s'il est encore en vie), très croyant, d'un dévouement illimité à son idée, très actif, même affairé, très compatissant, toujours prêt à aider, surtout spirituellement. Il voulait convertir tout le monde et donnait l'impression d'un moine secret. Son instruction était limitée, il était dépourvu de vastes intérêts intellectuels. Il aimait beaucoup Khomiakov et se croyait son adepte, mais il avait de l'antipathie pour Soloviev auquel il ne pardonnait ni ses tendances gnostiques ni ses sympathies catholiques. L'orthodoxie de Novoselov était de caractère conservateur, avec une forte teinte monacale et ascétique. Néanmoins, il ne fut ni clérical, ni dévoué au culte de l'autorité hiérarchique, qui caractérise [234] les courants conservateurs de l'émigration russe. Il n'admettait pas d'autre autorité que celle des staretz, à ses yeux comblés de grâces et d'expérience spirituelle et indépendants de l'ordre hiérarchique. Il ne faisait aucun cas des évêques et les regardait comme des fonctionnaires de la juridiction synodale, s'inclinant devant l'Etat. Il fut monarchiste, reconnaissant la valeur religieuse de la monarchie souveraine, mais restant l'ennemi irréductible de toute soumission de l'Église au gouvernement. J'ai pendant quelque temps fréquenté les réunions tenues chez Novoselov et participé aux débats. Ce milieu m'intéressait, j'avais le sincère désir de pénétrer plus avant le mystère de l'Orthodoxie, espérant y trouver plus de sérieux que je n'en trouvais dans les milieux littéraires à Pétersbourg. Mais je ne m'harmonisais point avec l'atmosphère du groupement et je devais m'imposer une

contrainte continuelle. Mon anticléricalisme inné se faisait sentir. Cependant ces hommes m'inspiraient le respect, Novoselov lui-même plus particulièrement. Je me souviens des débats qui, un jour, eurent lieu au sujet de l'introduction de l'histoire comparée des religions dans le programme des académies spirituelles. Boulgakov et Kojevnikov en plaidaient la cause. C'est alors que l'évêque Théodore, recteur de l'Académie spirituelle de Moscou, c'est-à-dire de l'Ecole supérieure, se leva et dit : « A quoi bon l'histoire comparée des religions, qui pourrait devenir une pierre d'achoppement ! Qu'est-ce que l'histoire de la religion, qu'est-ce que la science, quand il s'agit du salut ou de la perte des âmes pour la vie éternelle ! » C'était la voix de l'Orthodoxie traditionnelle, monacale et ascétique, hostile au savoir, à la science, à la culture. Mais l'obscurantisme me faisait frémir. Suivre cette voie m'était impossible. J'ai essayé d'aller à l'ermitage de Zossimov, pour rencontrer des staretz. Novoselov s'appliquait à y mener tout le monde. [235] J'y allai avec lui et Boulgakov. Ce fut une expérience navrante.

L'intelligentzia entrée dans l'Église, vénérait les staretz et recherchait leur direction spirituelle. A l'époque, ce respect à l'égard des staretz était plus accentué chez les intellectuels désireux de prouver leur orthodoxie que chez les orthodoxes traditionalistes qui n'avaient jamais quitté l'Église. Les staretz étaient vénérés non seulement par des nouveaux convertis, mais aussi par des théosophes et par des anthroposophes éloignés de l'Église, et qui voyaient en eux des initiés. Un véritable mythe des staretz fut créé. On supposait qu'en dehors des ermites célèbres habitant des couvents et des Déserts, il y en avait encore d'autres cachés, dont la demeure restait inconnue pour la majorité. Les hommes cherchaient des maîtres et des guides spirituels. C'est le culte de saint Séraphin qui caractérise cette époque. Le monachisme de saint Séraphin fut considéré comme un nouveau monachisme, dénommé le « monachisme blanc », comme une émanation du Saint-Esprit. On trouvait dans l'entretien de saint Séraphin avec Morovilov la révélation de l'Orthodoxie profonde, du pneumocentrisme orthodoxe. Les staretz paraissaient continuer la tradition — en quelque manière ésotérique — de la religion orthodoxe. J'ai lu tout ce qui pouvait m'instruire sur l'ermitage d'Optine et sur le staretz Ambroise. La figure de ce dernier ne me semblait en rien analogue à ce qu'on voulait y trouver. Il appartenait au type traditionnel du monachisme orthodoxe et fut son représentant le plus émérite. A la

différence de saint Séraphin dont émanaient réellement des rayons blancs — il y avait quelque chose de triste dans le staretz Ambroise, on ne sentait pas en lui le souffle d'un nouvel esprit. Dans le Désert de Zossime se trouvaient le staretz Herrmann, qu'on considérait comme particulièrement spirituel, et le staretz Alexis, réélu de haut grade, qui au concile tira de sa propre main le bulletin [236] d'élection du patriarche Tikhone entre deux candidats. Le Désert de Zossime est situé dans le gouvernement Wladimir, il ne présente aucune beauté particulière. Le jour de notre visite, la grande princesse Elisabeth Feodorowna se trouvait à l'église. Cela me fit une impression pénible, comme le rappel des liens de l'Église orthodoxe avec le régime impérial. Le service fut très long et dura une partie de la nuit. Florensky qui n'était pas encore prêtre, se tenait derrière moi — en me retournant, je vis qu'il pleurait. On me dit ensuite qu'il traversait une pénible crise. Je devais me confesser au staretz Herrmann, mais Alexis le reclus consentit à nous recevoir. Notre entretien me laissa une impression douloureuse. Il n'y avait en lui rien de spirituel. Il ne cessait d'injurier L. Tolstoï que je vénère, et cela me fut pénible. La façon de parler du staretz Alexis était vulgaire et dépourvue de spiritualité édifiante. L'impression que me fit staretz Herrmann fut différente. Alexis avait été un « instruit » et c'est ce qui était regrettable. Staretz Herrmann était un simple paysan, sans aucune instruction, il paraissait d'une grande bonté et il y avait en lui quelque chose de bienfaisant. J'ai senti sa grande indulgence à l'égard des péchés et des faiblesses humaines. J'eus plus tard une impression plus forte et plus poignante du P. Alexis Metchov. Quant au staretz Herrmann, je garde de lui un bon souvenir, mais il n'est pas ce qu'on croyait. Il est clair en tout cas que je ne suis pas de ceux qui peuvent abandonner leur volonté à la direction spirituelle des staretz. Ma voie était différente, et peut-être plus dure. Très tôt dans la matinée, je me mis à la fenêtre de l'hôtellerie monastique de l'Ermitage, regardant tomber la neige fondante. J'étais triste, j'éprouvais la mélancolie d'un destin spirituel pénible et contradictoire. Je suis tout disposé à confesser mes nombreux péchés et à m'en humilier. Mais ce que je ne pouvais minimiser, c'était ma recherche d'un [237] esprit nouveau, mon désir de connaître mon amour de la liberté. Il y eut une période où j'ai eu beaucoup de livres de spiritualité ascétique du type de la « Philokalie »[7]. On peut y

[7] Recueil d'écrits ascétiques.

trouver, assurément, quelques vérités élémentaires indubitables. Mais je gardais toujours le sentiment douloureux de l'abaissement de l'homme, du refus de l'essor et de l'envol créateurs. J'ai donné mes préférences à l'Imitation de Jésus-Christ qui est au-dessus de la confession. Ce livre est imprégné d'une noble tristesse et de l'amertume de l'existence humaine. Quant aux ouvrages mystiques, c'est la mystique germanique qui eut pour moi le plus d'importance. Après les *Prophètes*, les livres de *Job*, l'*Ecclésiaste*, les *Evangiles*, ce sont avant tout J. Boehme, Angelus Silésius et dans une certaine mesure Tauler, qui sont mes auteurs de prédilection. En somme, j'ai toujours cru que l'ascèse mystique, surtout celle de type syrien, était une déformation de la doctrine du Christ, du monophysisme, qu'elle était en opposition avec la révélation de l'humano-divinité. C'était à quoi se rattachait ma crise, la commotion éprouvée dans l'expérience spirituelle de l'acte créateur. Les livres de Théophane le Reclus, très populaire chez nous, avaient surtout pour moi un caractère antipathique. En effet, ce ne sont pas ses écrits sur l'ascèse et la vie intérieure, spirituelle, mais ses réflexions sur la morale pratique et la vie sociale qui manifestent un obscurantisme affreux, servile et une spiritualité rudimentaire. Le haut fait ascétique accompli pendant vingt ans de réclusion n'éclaire ni l'intelligence, ni la conscience morale. Il n'élabore pas une attitude vraiment chrétienne à l'égard de la vie sociale. Une révolte montait en moi contre certains côtés de l'orthodoxie, contre l'état de l'Église russe, contre l'obscurantisme, la hiérarchie, la servitude synodale. La légèreté avec laquelle on affirme [238] ce qui n'est pas la réalité, cette réalité empirique méprisable, me surprend toujours. On dira, par exemple, que l'Église représente le paradis sur terre. Cela ressemble-t-il à la réalité déplaisante ? Et ne serait-il pas mieux de dire que l'Église représente la terre au ciel ? Mais une telle Église est nouménale, non phénoménale. Or, je persiste à affirmer que l'essentiel dans le christianisme, c'est le triomphe sur sa propre assurance et sur son orgueil. Cette assurance et cet orgueil peuvent être masqués aussi par l'humilité.

À l'époque, j'étais entouré de toutes sortes de courants occultes prospères. L'anthroposophie était le plus intéressant de ces mouvements et entraînait à sa suite les hommes les plus instruits. W. Iwanov fut lié avec l'occultisme et pendant quelque temps influencé par A. Mintzlov, l'émissaire de R. Steiner en Russie. A. Biély devint anthroposophe. Les jeunes gens groupés autour du « Mussagète »

furent tous enthousiasmés pour l'anthroposophie ou d'autres formes d'occultisme. On recherchait les sociétés secrètes, les initiés. On se soupçonnait mutuellement d'appartenir aux organisations occultes. En causant, on faisait des allusions voilées. On s'efforçait de faire montre d'un savoir qu'on ne possédait pas effectivement. Je reconnais l'existence de dons occultes dans l'homme. Mais dans la plupart des cas, je ne me suis aperçu d'aucune puissance occulte chez ceux qui étaient enthousiastes de l'occultisme. Florensky, l'ultra-orthodoxe, y avait aussi sa part se rattachant à sa perception du monde magique ; peut-être avait-il des facultés spéciales. J'ai déjà raconté ma rencontre personnelle, dans mon adolescence avec les mahatmas hindous. J'ai manifesté de la résistance et lutté contre ces influences. Voilà pourquoi mon attitude à l'égard de l'occultisme est complexe. Je ne puis admettre que tout le domaine des phénomènes occultes soit suspect de charlatanisme ou d'illusionnisme, je ne puis expliquer tous les faits uniquement par la psycho-pathologie. [239] J'admets l'existence de forces occultes dans l'homme et de phénomènes occultes, non étudiés encore par la science. Toute l'histoire de l'humanité, depuis les âges anciens, est traversée par des courants occultes. Des sociétés et des ordres occultes ont existé de tout temps. Cela doit signifier quelque chose, avoir un sens. Ce fait exige une interprétation plus profonde. Je ne crois pas non plus qu'on puisse rapporter tous les phénomènes occultes à l'action des forces démoniaques, selon l'avis d'orthodoxes et de catholiques nombreux. Les formes d'occultisme les plus contraires au christianisme sont, à mon avis, celles qui en se donnant une valeur religieuse remplacent la religion. Ma critique de l'occultisme, de la théosophie et de l'anthroposophie tient à ce que tous ces courants sont cosmocentriques et sous l'emprise de la séduction cosmique, tandis que pour moi, la vérité était anthropocentrique et que je considérais le christianisme lui-même comme un anthropocentrisme approfondi. Je ne retrouvais pas l'homme dans l'anthroposophie, que je connaissais bien, dans sa littérature et dans ses hommes — l'homme s'y dissolvait sur des plans cosmiques ; de même, je ne retrouvais pas Dieu dans la théosophie qui se dissolvait également dans le cosmos. J'expliquais la popularité des mouvements occultes théosophiques par la séduction du cosmique, par le besoin de se fondre dans les mystérieuses puissances cosmiques, dans l'âme du monde, par l'incapacité aussi de la théologie cléricale de répondre aux problèmes

posés par l'âme moderne. Or, c'est le thème de l'homme, de sa liberté et de sa vocation créatrice qui fut le thème de ma vie.

L'occultisme, par excellence, est la sphère de la magie, c'est-à-dire de la dépendance et non de la liberté. La magie est la maîtrise exercée sur le monde au moyen de la science et des lois qui régissent les forces mystérieuses de l'univers. Je n'ai pas trouvé de liberté spirituelle chez ceux [240] qui s'emballaient pour l'occultisme. Les forces occultes, ils ne les maîtrisaient pas, ils en étaient possédés. L'anthroposophie désorganisait l'intégrité humaine et, comme la psychanalyse, elle vidait l'âme. Au lieu d'aider A. Biély à se recueillir et à se concentrer, l'anthroposophie a contribué à la dissolution de sa personne. Certains anthroposophes me semblaient des possédés et des maniaques. Dès qu'ils prononçaient ces mots, le docteur Steiner a dit, « leur regard, l'expression de leur visage changeaient et il devenait impossible de continuer la conversation. » Les anthroposophes croyants sont beaucoup plus dogmatiques et plus autoritaires que les orthodoxes et les catholiques les plus conformistes. J'avais envie de connaître de plus près l'anthroposophie qui entraînait certains de mes proches. Grâce à quelques relations, il me fut possible d'entendre un cours que faisait R. Steiner à Helsingfors, dans la loge anthroposophique. J'y ai senti une atmosphère à laquelle j'étais hostile et que je combattais. Steiner lui-même dont je fis la connaissance, me fit une impression complexe et assez pénible, mais non celle d'un charlatan. Cet homme persuadait et hypnotisait non seulement les autres, mais aussi lui-même. Il avait tantôt la figure d'un pasteur bonhomme — et il portait l'habit de pasteur — tantôt celle d'un mage, maître des âmes. J'ai rarement vu un homme aussi dénué de grâces charismatiques. Aucun rayon d'en haut. Il tirait tout d'en bas et tentait par un effort passionné de frayer sa voie vers le monde spirituel. Les livres de Steiner m'ont toujours semblé ennuyeux et écrits sans talent. On disait que c'était de la vulgarisation et qu'il fallait entendre ses conférences, pour l'estimer à sa valeur. Cependant son cours sur la Bhagavad-Gîta ne m'a rien révélé de plus que ce que j'avais trouvé dans ses ouvrages. Avec cette différence que Steiner possédait le don de la parole, tandis que le don littéraire lui faisait défaut. Sa façon de parler était un exercice de magie tendant [241] à subjuguer les âmes par ses gestes, par ses intonations et par le regard mobile de ses yeux. Il hypnotisait ses adeptes dont quelques-uns s'endormaient. A. Biély qui savait mal l'allemand à cette époque,

subissait également l'influence hypnotique. Steiner a fait encore sur le libre arbitre, une conférence publique, que j'ai trouvée aussi médiocre et sans intérêt que son livre philosophique (non théosophique) *Philosophie de la liberté*. Le séjour à Helsingfors fut assez instructif pour moi et ma critique de l'anthroposophie et de l'occultisme en général s'en trouva renforcée. J'en ai parlé dans mon article paru dans *la Pensée russe*, dont les anthroposophes se montrèrent indignés. Je dois encore parler de A. Mintzlov qui, pendant quelque temps, joua un grand rôle dans les milieux littéraires séduits par l'occultisme.

Je l'ai rencontrée, pour la première fois, à Pétersbourg chez W. Iwanov et je n'ai pas fait grande attention à elle. Après la mort prématurée de L. Zinovjev-Annibal, A. Mintzlov eut une influence désastreuse sur W. Iwanov, en sa qualité de consolatrice. Sa consolation avait un caractère très occulte. Elle, je l'ai remarquée davantage, lors de son arrivée à Moscou, à la chasse des jeunes gens groupés autour de Biély et qu'elle devait attirer à l'anthroposophie. Emissaire de Steiner pour la Russie, c'est par elle qu'on espérait l'initiation. C'était une femme sans beauté, forte, les yeux saillants. Elle avait une certaine ressemblance avec H. Blavatzky, et était d'apparence plutôt déplaisante. Seules, ses mains étaient belles — je remarquais toujours les mains d'une personne. A. Mintzlov était une femme intelligente et bien douée dans son genre, elle était très habile à manier les âmes et savait parler à chacun. Je sentis son action négative et même démoniaque. J'eus une vision bizarre de sa personne, voici ce qui s'était passé après son arrivée à Moscou : j'étais couché dans ma chambre dans un état de [242] demi-sommeil, je voyais distinctement dans le coin en face de moi l'icône et la lampe allumée au-dessous d'elle ; je regardais intensément dans cette direction, et voilà que subitement je vis se dessiner sous l'image sainte les traits de A. Mintzlov, leur expression était terrifiante, comme possédée d'une puissance ténébreuse... Par mon regard concentré et avec un effort spirituel, j'obligeai la vision à se dissoudre, l'effrayante figure disparut. Plus tard, Génia, qui est d'une grande sensibilité, la vit sous la forme d'un serpent avec lequel je devais lutter. A. Mintzlov sentait mon hostilité et désirait la surmonter. C'est pourquoi, en route pour la Crimée, elle vint passer

deux jours chez nous à la campagne dans le gouvernement de Kharkov [8].

Nous eûmes avec elle des entretiens intéressants, mais elle ne réussit pas à m'attirer à elle. Elle disparut de manière bizarre. Revenue à Moscou, elle était sortie avec l'amie qui l'avait reçue chez elle : sur le pont de Kouznetzk, l'amie tourna d'un côté et elle de l'autre — jamais on ne l'a revue, elle avait disparu. Cela accrut sa réputation mystérieuse. La jeunesse portée à voir partout des phénomènes occultes, prétendait qu'elle s'était retirée dans un [243] couvent catholique d'Europe, lié avec des Roses-Croix — d'autres, qu'elle s'était suicidée, blâmée par Steiner pour sa mission manquée. Des personnages tels que Mme Mintzlov ne pouvaient exercer une influence que parmi l'élite cultivée de ce temps, pénétrée de tendances et d'inquiétudes occultes. Il y avait beaucoup d'inconscience mensongère et d'illusionnisme dans cette atmosphère, et bien peu d'amour de la vérité. On voulait être dupé et séduit, on détestait la critique. Tout le monde voulait être initié aux Roses-Croix authentiques, comme ce fut le cas dans les courants maçonniques de la fin du XVIIIe et du début du XIXe siècle. Mais il y avait alors plus de candeur. Les êtres humains ont le désir indestructible de jouer un rôle dans la vie, d'être au nombre des arbitres du destin. L'homme est conscient de sa grandeur et tantôt il joue son rôle parce qu'il appartient au centre d'activité révolutionnaire, au comité déterminant le mouvement — tantôt parce qu'il se rattache à

---

8 *Mes souvenirs*. — Je voudrais raconter des faits de la vie de N. B., dont il ne parle pas et qui dessinent ses traits et l'atmosphère dans laquelle il vivait. Voici un de ces faits : Une voiture fut envoyée le matin pour amener A. Mintzlov de la gare. La fenêtre de ma chambre ouvrait sur la terrasse. J'étais étendue sur le canapé dans un état bizarre de demi-veille. Je ne pensais nullement à l'arrivée de A. M. et tout d'un coup je me vis dans notre parc plongée dans le clair-obscur angoissant de l'aube. N. B. se tenait près de l'étang, sur la petite presqu'île et fixait quelque chose qui l'approchait en se repliant. Je fus terrifiée, en apercevant la tête d'un serpent, d'une pâleur mortelle et rappelant le visage d'une femme aux yeux immenses et troubles. Ces yeux enfonçaient leur regard dans celui de N. B. Il s'immobilisait comme fasciné, mais au moment où les griffes s'enfoncèrent dans le sol et où le serpent fut près de lui, il tira son poignard et en transperça la tête du monstre. Des sillons sanglants ondoyèrent sur la surface grise de l'étang. À cet instant, j'entendis la voix de A. Mintzlov qui descendait de voiture.

E. R.

l'orthodoxie la plus authentique, la plus conformiste, tantôt parce qu'il est membre d'un ordre occulte, initié à la tradition. Ce sont toujours les mêmes ressorts psychologiques qui fonctionnent dans tous ces cas. C'est toujours par son adhésion à tel ou tel groupement important, que l'homme aspire à s'élever et non par ses mérites et ses conquêtes personnels. Dans la première décade du XXe siècle, beaucoup de jeunes gens en Russie, cultivés, mais dépourvus de forces créatrices rêvaient surtout d'être associés au mystère des Roses-Croix. Et les jeunes filles s'éprenaient des jeunes gens qui leur faisaient comprendre qu'ils appartenaient aux sociétés occultes, comme à d'autres époques et dans d'autres milieux, elles s'emballaient pour ceux qui étaient du comité révolutionnaire central. L'érotisme eut toujours en Russie une teinte idéaliste. En 1830, il était schellinguien, en 1860 nihiliste, en 1870 populiste, en 1890 marxiste, au début du XXe siècle décadent, dans la première décade de 1910, il fut [244] anthroposophique et occultiste. Fait amusant qui manifeste surtout le vague des personnalités mais qui prouve aussi l'idéalisme russe.

André Biély, homme de grand talent, fut un des personnages les plus marquants de l'époque que je décris. Par moment, on sentait en lui des traits de génie. Mais cette individualité très brillante avait perdu son noyau solide, la personne était dissociée dans son œuvre artistique même. Cette disposition s'affirmait particulièrement dans son incroyable infidélité, dans son penchant à la trahison. Nos rapports furent bizarres. Il m'était sympathique, j'appréciais fort ses romans *La colombe d'argent* et *Pétersbourg* ; dans deux articles à leur sujet j'exagérai même leurs qualités. A. Biély venait nous voir souvent, il mangeait, buvait et parfois couchait chez nous. Il semblait ami de la maison. Incapable d'exprimer ses objections ouvertement, il se montrait toujours d'accord avec moi. Ensuite, il disparaissait pour quelque temps. Pendant cet intervalle, il publiait ordinairement un article dans lequel il m'attaquait violemment, me caricaturait. Il faisait de même avec d'autres amis, avec les Mérejkowsky, E. Medtner, Ratchinsky, W. Iwanov. Je crois qu'il réglait ainsi ses comptes et se vengeait par des injures, de son assentiment donné face à face, sans sincérité. On ne pouvait sous aucun rapport compter sur A. Biély. Devenu steinérien, il fut à un moment donné l'ennemi acharné de R. Steiner. Il publiait d'horribles choses contre lui — ensuite il entra dans la société steinérienne. Pendant l'été 1917, il fut un adorateur passionné

de A. Kerensky, exprimant, dans notre salon, ses sentiments par des danses. Cependant, plus tard, il s'enthousiasma aussi pour le bolchévisme dans lequel il découvrait la naissance d'une nouvelle conscience et d'un homme nouveau. A. Biély était comblé de talents et son œuvre artistique avait quelque chose de nouveau. Mais il ne pouvait créer rien de parfait. Ses *Symphonies* furent [245] son œuvre la plus originale, c'était une forme absolument inédite. Rattaché plus qu'Iwanov aux cultures du passé, A. Biély caractérise son époque. W. Iwanov fut un véritable savant, d'une érudition immense. Le savoir de Biély était douteux, il confondait tout. Il sympathisait avec la culture spirituelle allemande et s'en inspirait. Mais il ne connaissait pas suffisamment la langue, il n'avait rien lu en allemand. Biély est typique de ce début du XXe siècle, parce qu'il ne pouvait rester ni se suffire dans la littérature pure et dans la conscience esthétique. Son symbolisme était de nature mystique et occulte, reflétant l'atmosphère et les tendances spirituelles de l'époque. Il était possédé de terreurs et de craintes, de pressentiments fatalistes et la rencontre d'un Japonais ou d'un Chinois lui causait une frayeur mortelle. Parfois il pouvait être charmant, on n'aurait su lui tenir rigueur. Quoiqu'il fût entouré d'amitié et même adoré, il se sentait solitaire. C'est surtout l'œuvre de Biély qui reflète l'image de l'homme ébranlé. Or, moi, je considérais comme ma mission de lutter pour la sauvegarde de l'image de l'homme.

À cette époque, on pouvait faire beaucoup de rencontres intéressantes. Combien est médiocre notre « grande époque historique » comparée à l'autre période si comblée. Une figure très remarquable s'est gravée dans ma mémoire, celle du docteur Lubeck, mystique et doué de facultés mystiques. Ce n'est pas dans la pensée philosophique ou théologique que résidait sa force. P. Florensky, que j'aidais dans ses conversations en allemand, le rangeait parmi les mystiques et les théosophes du type de Swedenborg, qu'il tenait pour relativement inoffensif [9].

---

[9] Nous passâmes l'hiver de 1913 dans la maison de V. S. Grinévitch, l'une des femmes les plus intéressantes et originales de la Renaissance russe. C'est d'inspiration qu'elle vivait et c'est de sa flamme qu'elle cherchait à animer l'âme de ses amis. Elle aspirait à l'héroïsme dans le service de l'humanité. Elle appelait son entourage à ce service. Nicolas et ma sœur avaient beaucoup d'affection pour V. G. Sa maison fut un des centres culturels de Moscou. Un jour, je m'en souviens, nous déjeunions dans la villa ancienne, lorsque le

[246]

J'eus beaucoup de chagrin en apprenant, quand j'étais déjà à l'étranger, la nouvelle du suicide de Lubeck. Cela me fut très douloureux. Pourquoi un tel destin ? Mes entretiens avec L. me firent, il est vrai, comprendre que sa vie enfermait une contradiction insoluble, une fissure tragique. Et pourtant, que le destin humain est mystérieux !

*
* *

À un certain moment de ma vie que je considère comme heureux, j'entrai en contact et en communication avec les [247] cercles, nouveaux pour moi, des « chercheurs de Dieu » d'origine populaire, et

---

domestique vint annoncer la visite d'un inconnu, demandant à voir Nicolas. Un homme de haute stature entra, en cape noire. De longues boucles grises tombaient sur ses épaules, la tête légèrement rejetée, le profil d'aigle, il rappelait un Viking. Il s'arrêta entre deux colonnes blanches et nous fûmes frappés de sa belle figure. Emerveillée, je le contemplais. Nicolas alla à la rencontre du visiteur inattendu qui, penché vers lui, lui parla à voix basse. Nous apprîmes par la suite qu'il avait été envoyé par les Frères d'un ordre occulte, pour dire à Nicolas qu'ils suivaient son activité et le protégeaient. L'aimable V. G. l'invita à sa table et, ayant appris que la vie à l'hôtel lui était incommode, elle le pria de s'installer chez elle. Le docteur Lubeck passa trois jours parmi nous. Son attention extraordinaire à l'égard des autres, sa bonté, sa sensibilité, sa perspicacité étaient stupéfiantes. Il parlait des gens qu'il voyait pour la première fois, comme s'il avait connu toute leur vie. A la veille du Nouvel An, de nombreux amis de V. G. se réunirent, pour réveillonner. Dans la grande salle à manger brillante de lumière régnait la gaîté, les rires, on faisait des toasts. Seul le docteur Lubeck gardait le silence, la tête tristement penchée. V. G. lui demanda de dire quelques mots : « Je crains de troubler la bonne humeur de vos hôtes, dit-il, car ce que je vois est terrible ». V. G. insistant, il prononça ces mots : « Bientôt, bientôt la tempête de la guerre dévastera l'Europe. La Russie sera vaincue. Après sa défaite, le pays passera par une des plus grandes révolutions de l'Histoire », et s'adressant à Nicolas : « Vous serez élu professeur à l'Université de Moscou ». « C'est impossible », répondit N. en riant, je n'ai pas le grade de docteur... « Bientôt, vous verrez que j'avais raison »... ajouta Lubeck. Un silence se fit. Les assistants semblèrent envahis par un pressentiment anxieux. Le docteur Lubeck nous quitta le lendemain.

E. R.

je fis la connaissance de la Russie religieuse pérégrine. A cette époque, des colloques religieux populaires entre divers sectateurs avaient lieu tous les dimanches, dans une brasserie près de l'église « Flore et Laure » (non loin de la rue Miasnitzky). Vivement intéressé, je me rendis à l'une de ces réunions. J'en fus fortement impressionné. C'était la Russie vagabonde, en quête de Dieu et de sa justice. Je pris une part très active aux débats religieux et j'entrai en contact avec plusieurs membres de la secte. C'est là que j'eus la possibilité de pénétrer dans les milieux populaires, éloignés de notre instruction et de notre culture. Ces gens avaient de la sympathie pour moi. Ces réunions dans la brasserie étaient appelées « la Fosse ». Il y avait une très grande variété de tendances religieuses — les « sans-mort » (la plus intéressante des sectes), les baptistes et les évangélistes de toutes les tendances, les « raskolniks » extrémistes, les « doukholors », les « kolysts » secrets, les tolstoïens. Les « sans-mort », nouvelle secte mystique qui m'intéressait le plus, se composaient de plusieurs types — ceux de l'Ancienne Alliance, ceux de la Nouvelle et de la Troisième. Ce qui me frappa dès l'abord, c'est le langage populaire de ces sectateurs, vigoureux, imagé, coloré, auprès duquel celui des intellectuels paraissait fade et abstrait. Un affidé, nommé Nikita Poustoswiat, donnait des répliques de ce genre : « Ne me laboure pas le crâne ! » Les colloques étaient dans l'ensemble d'un niveau assez élevé, pleins d'intensité mystique, de pensée religieuse complexe et profonde, d'ardente recherche de la vérité. De telles réunions étaient d'un prix infini pour l'étude du peuple russe. Quelques-uns des sectateurs, d'authentiques gnostiques populaires, élaboraient de véritables systèmes gnostiques. Les influences souterraines manichéennes et « bagoumiles » se faisaient sentir dans [248] certaines tendances. Les motifs dualistes trouvaient en moi leur résonance. Mais je luttais contre l'esprit sectaire. Je m'appliquais à renverser leurs systèmes clos. Ce que je trouvais le plus surprenant, c'est que chaque représentant d'une secte se croyait dans la vérité absolue et estimait les autres dans l'erreur et le mensonge. C'est ce qui excitait ma forte opposition. Les sectes mystiques m'intéressaient davantage que les sectes rationalistes. Je trouvais les baptistes les moins sympathiques, leur assurance de leur propre salut, exprimée sous une forme raisonnable, était insupportable. Les tolstoïens présentaient peu d'intérêt. C'est le missionnaire orthodoxe dont la tâche consistait à réfuter et à dénoncer les sectaires, qui avait l'air le plus pitoyable. Il nuisait à la religion orthodoxe et

même en prononçant une vérité, il était déplaisant. Je consacrai beaucoup de temps et d'efforts aux entretiens et aux débats avec les « sans-mort ». Leur idée fondamentale était qu'ils ne mourraient jamais et que les hommes ne meurent que parce qu'ils croient à la mort ou plutôt, parce qu'ils en ont la superstition. Comme tous les sectaires, ils s'appuyaient sur les textes de l'Ecriture Sainte. Ce n'est pas dans le sens de la résurrection qu'ils concevaient le triomphe du Christ sur la mort, mais dans celui de l'immortalité empirique acquise ; ils professaient que la mort n'existe pas pour celui qui croit en Christ. Si les hommes mouraient, c'était uniquement pour n'avoir pas cru au triomphe du Christ. Si un « sans-mort » meurt, c'est qu'il a perdu la foi. Il n'y avait aucun moyen de réfuter un « sans-mort », le fait de la mort ne leur prouvant que le manque de foi. L'un d'eux disait que lors de son enterrement et des lamentations à son sujet, il cheminerait à côté de son cercueil et se moquerait des gens de peu de foi ! La mort est pour les « sans-mort » une illusion semblable à celle de la maladie pour « la science chrétienne » ; c'est le produit d'une fausse croyance à [249] laquelle il faut opposer la foi vraie. J'entendais dire qu'il y avait aussi des « sans-mort » satanistes qui ne croyaient qu'à leur propre immortalité, considérant le reste des humains comme voués à la mort. La pensée religieuse du peuple russe s'est longuement arrêtée au problème de la mort et l'a approfondi. Comme toutes les sectes, celle des « sans-mort » était en possession d'une vérité indubitable et importante, quoique exclusive et séparée des autres aspects de la vérité, de la plénitude de la vérité. Le fameux Nikita Poustoswiat, des dissidents extrémistes, me dit un jour de réunion : « Si tu veux connaître la vérité, invite-moi chez toi. » Naturellement, voulant connaître la vérité, je l'invitai. Il s'assit au milieu de la pièce et se mit à développer un système gnostique très complexe, dans un langage populaire étonnamment beau et original. Ma pensée religieuse ne l'intéressait nullement. J'essayai de discuter, mais sans succès. C'était un homme absolument convaincu et qui se croyait le porteur d'une vérité seule rédemptrice. Cela, c'est l'aspect pénible du sectarisme. Mais l'intelligence de certains sectaires était stupéfiante. Souvent, je reconnaissais dans leurs idées celles de Boehme et d'autres mystiques théosophes chrétiens. Selon mes observations, depuis le début du XXe siècle, Boehme s'était infiltré dans nos milieux populaires. Il y était même considéré comme un saint. J'avais une dévotion particulière pour J. Boehme et son influence m'intéressait. Bientôt les réunions

religieuses de « la Fosse » furent interdites par la police — trait caractéristique de l'ancien régime. L'Orthodoxie officielle, c'était clair, ne pouvait lutter avec les courants dissidents dans le peuple, elle ne pouvait qu'interdire et persécuter. Pendant que je fréquentais « la Fosse », A. Biély écrivait son roman *La colombe d'argent*, dans lequel il décrivait une secte mystique populaire apparentée aux « khlysty ». Je lui offris d'aller entendre les sectaires de « la Fosse », mais à ma [250] surprise, il refusa d'y aller, se fiant à sa seule intuition artistique. En effet, cette intuition s'avéra étonnante, il avait deviné quelque chose de particulier au sectarisme russe. C'est ailleurs que j'eus les rencontres individuelles les plus intéressantes avec des chercheurs de Dieu.

Pendant plusieurs années, nous passâmes l'été à la campagne, dans la propriété de la mère de Lydie, dans le gouvernement de Kharkov, près de Lioubotine. Là nous apprîmes que, dans notre voisinage, un propriétaire, W. Cheermann, tolstoïen, avait organisé une colonie de type tolstoïen, une communauté spirituelle. Les tolstoïens n'y formaient pas la majorité — c'est de tous côtés qu'y affluaient des chercheurs de Dieu et de sa justice, aussi bien des intellectuels que des hommes du peuple. On pouvait y rencontrer aussi les représentants de toutes sortes de sectes et des isolés ayant découvert leur méthode de salut universel. Il y avait même plus de chercheurs isolés que de sectaires au sens propre. C'est dans ce centre spirituel singulier que je fis la rencontre des « dobrolioubovtzy », les adeptes d'Alexandre Dobrolioubov, poète décadent devenu pèlerin, chercheur de la vie en Dieu, et fondateur de tout un mouvement spirituel. La communication fut malaisée avec ces hommes, parce qu'ayant fait le vœu de silence, ils ne pouvaient donner une réponse qu'un an plus tard. Je trouvai là un manque de considération pour autrui. W. Cheermann lui-même était un homme voué à la recherche d'une vie sainte. Son tolstoïsme n'avait rien de borné ou d'étouffant. J'ai beaucoup aimé L. Tolstoï, mais je n'aimais pas les tolstoïens. L'un d'eux venant nous voir avec W. Cheermann fut insupportable par son moralisme et sa tendance au blâme. Le frère de Cheermann était de tendance théosophique plutôt qu'occulte. Je me réjouis beaucoup de l'existence d'un tel centre spirituel si près de nous, promettant de nouvelles possibilités de contacts. [251] Les membres de la colonie Cheermann n'étaient pas stables, il y avait souvent de nouveaux venus, la plupart ne faisaient que passer, se dirigeant vers le Caucase, afin de s'établir dans les montagnes. Les chercheurs de Dieu

récemment arrivés s'adressaient ordinairement à moi pour des entretiens spirituels. J'en ai vu un grand nombre et j'ai bien étudié ce côté de la vie du peuple russe. Je ne conçois pas la Russie sans ces hommes et sans ces mouvements spirituels. C'est là, la pérégrination spirituelle particulière aux Russes. Qu'est-elle devenue, cette Russie pérégrine, sous le régime communiste ? On pouvait plus facilement être un pèlerin dans la Russie monarchiste, que sous les Soviets possédés du désir d'une organisation totalitaire de la vie. J'ai entendu dire que les courants et les communautés spirituelles ont été étouffés au Caucase. Tous ces chercheurs de vie sainte en Dieu, que j'ai rencontrés en grand nombre, furent des révolutionnaires spirituels et non politiques. Tous, ils étaient des anarchistes religieux, proches de Tolstoï sous ce rapport, proches aussi de moi. Je m'étonnais lorsque des chercheurs isolés possédant une méthode sûre de salut, venaient m'expliquer leur méthode. Il y avait en eux un élément gnostique, car c'est la connaissance de la vérité qui déterminait le salut. Ils sous-estimaient le rôle de la mauvaise volonté dans la vie humaine. Certains donnaient l'impression de gens obsédés par une idée fixe, mais tous se consacraient entièrement à la réalisation d'une vie divine : je me rappelle un homme, auteur d'un système de rédemption mûri et conséquent, concentré exclusivement sur le problème du temps — source du mal. Il considérait que le temps pouvait être vaincu et prêchait qu'il faut s'envelopper dans l'instant, alors tout s'intègre dans la vie éternelle et la mort est surmontée. Il y avait du vrai en cela, mais dans l'ensemble c'était une simplification et une exagération d'une partie, beaucoup de problèmes restaient étrangers à sa conscience. [252] Tous avaient ce trait commun qu'ils simplifiaient la pensée et la vie. J'ignore comment ils réagissaient à ma complexité philosophique et culturelle, à mon intellect porté à la problématique ; mais ils sympathisaient avec moi et aimaient nos entretiens.

C'est Akimouchka qui fut mon meilleur ami. C'était un simple paysan, un manœuvre. Il avait une vue faible et on avait toujours l'impression qu'il allait se heurter à quelque chose, qu'il allait tomber. A. était illettré. Sa façon d'être rappelait A. Biély. Nos entretiens étaient d'une grande profondeur spirituelle, il se trouvait au niveau des thèmes mystiques les plus arides, particuliers à la mystique germanique. Il m'était plus intimement proche que certains intellectuels cultivés — converser avec lui m'était plus facile. Mes relations avec A. me

prouvèrent l'inexactitude du point de vue populiste affirmant l'existence d'un abîme entre les classes cultivées et le peuple. A. me disait combien il se sentait éloigné d'un paysan absorbé par des problèmes matériels, et combien, par contre, il était proche de moi, pouvant discuter avec moi des problèmes spirituels qui l'intéressaient. L'union existe dans le règne de l'esprit. A. me conta un jour l'extraordinaire expérience intérieure qu'il avait faite dans son enfance. Il était berger et gardait un troupeau. Tout à coup la pensée que Dieu n'existe pas traversa son esprit. Alors le soleil se mit à s'éteindre et il fut englouti par la nuit. Il sentit que si Dieu n'est pas, rien n'est, il n'y a que néant et ténèbres. Il semblait aveugle. Puis, au fond du « néant » et des ténèbres, surgit une lumière ; il crut de nouveau à l'existence de Dieu, le néant se transforma en univers illuminé par le soleil, tout se reconstruisit dans une lumière nouvelle. Il est probable que A. n'a jamais entendu les noms de Eckhart et de J. Boehme, mais l'expérience décrite par lui est très apparentée à celle de ces grands mystiques. Il y avait en A. une [253] singulière subtilité. C'est l'homme le plus remarquable que j'aie jamais rencontré. Il avait un sens mystique de la vie et une soif mystique que je n'ai pas trouvés ailleurs au même degré. Pour lui, la vie extérieure du monde objectif paraissait absolument inexistante, il ne savait s'y retrouver, par suite d'une impuissance puérile. On sentait en lui une grande bonté et beaucoup de bienveillance. Il venait souvent dîner avec nous [10]. Nous faisions des excursions ensemble en causant spiritualité. Par la suite, il partit pour le Caucase et disparut. Je garde précieusement son souvenir. Je n'oublie pas non plus le peintre B. et sa femme. Ils étaient proches des « dobrolioubovtzy ». B. était très beau, il y avait en lui quelque chose de franciscain et de bienfaisant. Sa femme, moins attirante d'extérieur, était très intelligente et d'une conversation intéressante. Plus proche de

---

[10] Un jour, Akimouchka nous fit, au dîner, le récit d'une aventure qui, cet hiver, lui était arrivée. Il allait d'un village à un autre. Il faisait déjà nuit et le chemin passait par une forêt épaisse. Voilà que subitement un loup énorme et affamé sortant du bois, se jeta sur lui en montrant les dents. A. n'avait en main rien qu'un bâton. « Je m'arrêtai, dit-il, je regardai le loup en face et je lui dis : mon frère loup, pourquoi veux-tu me dévorer ? Toi comme moi, nous sommes tous deux les enfants de Dieu et ses créatures. Suis ton chemin et moi je continuerai le mien. » Et le loup, queue et tête baissées, rentra dans la forêt, tandis que je repartais », dit A. avec un doux sourire.

E. R.

la religion orthodoxe, elle aimait la « Philokalia » (recueil ascétique) et étudiait la littérature de la mystique ascétique orientale. Je préférais B. lui-même, mais c'est avec sa femme que je parlais plus volontiers des problèmes spirituels. B. venait souvent à la maison. Plus tard, ils partirent, eux aussi, pour le Caucase, où convergeaient les divers courants spirituels. Ce qui me surprenait toujours, c'est que tous ces gens, oubliant le style seigneurial de notre maison qui leur était étranger, tenaient avant tout à nos relations spirituelles. Je considère ces êtres comme les meilleurs que [254] j'aie jamais connus, et l'époque de nos rencontres comme la plus précieuse de ma vie. En comparaison de ces hommes, moi qui fus gâté par ma situation héréditaire, ainsi que par mon égoïsme de philosophe et d'écrivain, appréciant avant tout les conditions favorables à la création intellectuelle, je ne faisais que peu de chose pour la réalisation de la vie sainte — mais au fond de mon cœur mon rêve était le leur. Je me rappelle d'heureuses journées hivernales à la campagne. C'est au temps de Noël ; il gèle fort, tout est vêtu de blanc, la lune éclaire le jardin et crée une féerie. Voici qu'en traîneau arrive W. Cheermann amenant un hôte nouveau, enveloppé d'une pelisse ; sa longue barbe est couverte de neige. Ses bons yeux ont un regard affable. Un feu flamboie au salon. Tomka, notre mops favori, repose sous des couvertures rouges, grondant à l'entrée des inconnus. Un entretien spirituel commence. Quelle est la méthode de salut universel particulière au nouveau venu ? À cette époque déjà, le monde s'approchait de l'horrible carnage mondial qui inaugura l'ère de catastrophes, de malheurs et de souffrances, dont la fin est imprévisible.

*

* *

Mon opposition contre l'Orthodoxie officielle, aux formes historiques de la vie de l'Église, s'accentuait toujours. C'est avec amertume que je dois avouer les pénibles impressions que dans la plupart des cas me produisait l'Orthodoxie cléricale. Au sujet de la persécution des « glorificateurs du Saint Nom » sur le mont Athos, à laquelle participaient la hiérarchie et la diplomatie russes, j'écrivis un article indigné *Les éteigneurs de l'Esprit*, dirigé contre le Saint Synode. Le mouvement des « glorificateurs » ne jouissait pas de ma grande sympathie, mais j'étais révolté contre la contrainte imposée à la vie spirituelle, la bassesse et le manque de [255] spiritualité du Saint Synode. Le numéro de journal où avait paru mon article fut confisqué

et je fus jugé pour blasphème, ce qui présageait la déportation à perpétuité, en Sibérie. Mon avocat considérait ma cause comme désespérée. L'affaire fut remise en raison de la guerre et de l'impossibilité de convoquer les témoins. C'est ainsi qu'elle traîna jusqu'à la révolution qui l'arrêta. S'il n'y avait pas eu de révolution, je ne serais pas aujourd'hui à Paris, mais en Sibérie jusqu'à la fin de mes jours.

Pendant l'été de 1917, au cours de la révolution, des assemblées d'Église préparant le congrès diocésain et le concile eurent lieu à Moscou. Je n'ai jamais aimé les assemblées cléricales, leur spiritualité ne me satisfaisait pas. Néanmoins, j'ai essayé de les fréquenter, quoique décidé à n'y jouer aucun rôle actif. J'en ai gardé un souvenir des plus pénibles et je cessai définitivement d'y aller. Je considérais volontiers ces réunions comme des assemblées de l' « Union du peuple russe » [11]. Celui qui avait fréquenté ces réunions devait y trouver des liens très forts existant entre l'Église orthodoxe et la réaction, la contre-révolution, la monarchie absolutiste et le mouvement des « cent-noirs ». Actuellement, notre Église en est complètement affranchie. De plus, l'esprit bourgeois de la grande masse appartenant à l'Église inspirait de l'éloignement. Aussi le niveau des problèmes dont fut préoccupé le concile fut-il assez médiocre et sans aucune conformité avec le caractère catastrophique de l'époque. Le concile n'a soulevé aucun des problèmes posés par la pensée religieuse russe. C'était une orthodoxie routinière, exclusivement occupée des questions d'ordre mesquin, quoique nécessaire, de l'organisation ecclésiastique extérieure. Même la participation d'hommes tels que S. Boulgakov et le Prince E. Troubetskoï, qui élaborèrent [256] le plus gros des documents du concile, ne pouvait élever le niveau. Ce fut la manifestation de l'extraordinaire inertie de la religion officielle. Je me rappelle avoir persuadé avec peine au recteur de notre paroisse de Grand-Wlassievsk de supprimer du service liturgique les mots « Sa Majesté Impériale ». C'était un homme admirable (il y avait bon nombre de bons prêtres dans l'ancienne Russie et très peu de bons évêques), mais tout pénétré de vieux principes. La chute de la monarchie souveraine impliquait pour lui la ruine de l'Église orthodoxe. Lors des persécutions contre l'Église et le clergé, il s'y

---

[11] Union ultra-réactionnaire et obscurantiste.

trouva beaucoup d'hommes dévoués à leur foi et prêts à souffrir le martyre. La persécution a épuré l'atmosphère ecclésiastique. Mais il fut impossible de discerner les signes d'une nouvelle conscience créatrice à l'intérieur de l'Église. En tant qu'institution sociale traditionnelle, l'Église s'avérait plus forte qu'en tant qu'organisme mystique. Cependant, avant mon expulsion de Russie soviétique, une impression sereine s'est gravée dans mon esprit. Ce fut ma rencontre avec le P. Alexis Metchov. Il était prêtre de l'ordre séculier, mais fut considéré comme un staretz. Une grâce singulière émanait de lui. Je n'ai pu remarquer en lui aucun de ces traits terre-à-terre, si habituels au clergé [12]. Il disait, entre autres choses, qu'il ne fallait compter sur aucune intervention de la force militaire pour ruiner le bolchévisme, mais uniquement sur la transformation spirituelle au sein du peuple russe. Il racontait que [257] les soldats rouges venaient le trouver la nuit, pour se confesser. Tout ceci était conforme à mes propres dispositions. C'est à travers le P. Alexis que je ressentais mes attaches avec l'Église, attaches qui subsistaient malgré mes critiques acerbes et mon espoir d'une époque chrétienne absolument nouvelle. Je me sentais toujours membre de l'Église mystique du Christ. Mon état religieux était analogue à celui de W. Soloviev.

Le contact avec l'émigration russe à l'étranger fut une des plus douloureuses impressions de ma vie. J'en parlerai ailleurs, ici je dirai seulement que cette ambiance pourrait éloigner de la religion orthodoxe celui qui apprécierait la vérité, la vie en Dieu, la liberté spirituelle. C'est

---

[12] Nicolas me parlait de la forte impression qu'il avait éprouvée à sa première entrevue avec le P. Alexis. Il communiait et se confessait souvent dans son église, toujours surpris des foules qui affluaient vers lui en quête de consolation et d'aide. Il y avait là des soldats de l'armée rouge et des communistes. Le P. Alexis Metchov discernant parmi la foule celui qui avait le plus grand besoin de lui, l'appelait à lui. Il avait le don de voyance et fut réputé saint. Quelques jours avant son départ, Nicolas alla lui faire ses adieux. Il éprouvait un grand chagrin en quittant sa patrie. On lui avait réitéré l'offre de fuir à l'étranger, mais il refusait estimant qu'il devait partager le sort de son peuple. — Après sa dernière entrevue avec le P. Metchov, Nicolas revint tout ému. « Quand j'entrai dans la chambre du P. Alexis, dit-il, il vint à ma rencontre tout en blanc, et j'eus l'impression qu'il était comme traversé par des rayons lumineux. Je lui dis combien il m'était douloureux de quitter ma patrie. » « Vous devez partir, me répondit le P. Alexis — il faut que votre parole soit entendue par l'Occident. »
E. R.

une atmosphère profondément réactionnaire, au sens religieux aussi bien qu'au sens politique. Le plus affligeant, c'est que la jeunesse en est contaminée, même des hommes jeunes tournés vers le communisme sont des réactionnaires en matière religieuse. Ce n'est pas à la justice divine qu'on aspire, c'est à l'ordre et au pouvoir. Parmi les émigrés, se font jour des tendances cléricales qui autrefois nous étaient étrangères. L'Orthodoxie ignorait le cléricalisme qu'on veut nous représenter aujourd'hui comme la seule Orthodoxie authentique. Evêques et prêtres sont en quelque sorte divinisés. Si un évêque d'ancienne formation n'est pas porté à exagérer son autorité, les jeunes se montrent réticents, lui demandant de faire preuve d'une conscience hiérarchique, c'est-à-dire au fond, de sa soumission à leur conscience à eux. Les éléments majeurs de l'émigration considéraient l'Église [258] comme l'instrument d'un gouvernement souhaitable. La primauté politique sur l'esprit fut affirmée, tout comme dans l'orthodoxie impériale. C'étaient des saducéens et la plupart réduisaient le christianisme à la piété cléricale et à l'émotivité produite par les services liturgiques réglementaires. J'éprouvai plus nettement que jamais le scandale de cet état de choses ; l'absence de lumière bienfaisante chez ceux qui se croyaient orthodoxes, réguliers aux services d'Église, priant, communiant. C'est l'esprit figé dans le culte extérieur, dans la loi et dans la règle — c'est un pharisaïsme orthodoxe, pire que l'ancien pharisaïsme qui fut le sommet du judaïsme. La tradition religieuse de la pensée créatrice russe semblait rompue ; seul la continuait un petit groupe de philosophes et de théologiens qu'on ne voulait pas reconnaître vrais orthodoxes. Une véritable révolte montait en moi contre cet esprit et je ne manquais aucune occasion de protester verbalement ou par écrit.

Je parlerai longuement de mes rapports avec le monde chrétien occidental, catholique et protestant. Ces rapports étaient complexes. Je suis naturellement supra-confessionnel (je préfère ce terme à celui d'inter-confessionnel). J'ai toujours désiré la réforme, quoique dans un sens différent du protestant. Une réforme spirituelle profonde est également nécessaire au protestantisme. Mais ma vie intérieure religieuse, mon drame religieux ne sauraient être bien compris que liés avec mon expérience intérieure, avec ma crise profonde — il s'agit là du thème essentiel de ma vie, le thème de l'homme en tant que créateur. C'est dans le chapitre suivant que je reprendrai ce sujet. Plus je réfléchis

au moyen, pour le christianisme, de sortir du point mort pour entrer dans la vie nouvelle et créatrice — plus je crois que cette voie est celle du christianisme eschatologique, fidèle à l'idée messianique. Dieu se révèle au monde, mais il ne le gouverne pas. C'est le « principe de ce monde » [259] qui le gouverne. « Que ton Règne arrive. » Cela signifie que le Règne de Dieu n'est pas encore arrivé, il est attendu et on va vers lui. Le Règne de Dieu est différent de ce monde. L'idée du Règne de Dieu doit être interprétée dans le sens eschatologique. C'est ainsi que le comprennent certains historiens chrétiens (J. Weiss, Loisy, Schweitzer). Or le Règne de Dieu n'est pas seulement attendu, il se crée. La conscience eschatologique implique une profonde transformation de la conscience humaine. Les hommes et les porteurs de la pensée religieuse ressentent très différemment le drame religieux. Le mien a très peu de choses en commun avec celui de Kierkegaard ou avec le tourment du doute habituel.

Mon drame religieux à moi consiste avant tout dans la douleur que me causent les notions de Dieu et de ses rapports avec l'homme, adoptées par l'Église. Je ne doute pas de l'existence de Dieu, mais j'ai des moments où une pensée de cauchemar me traverse l'esprit. Si eux, les orthodoxes, quand ils conçoivent les relations entre Dieu et l'homme comme les rapports sociomorphes de maître à esclave ont raison, alors tout est perdu et c'en est fait de moi. Dans le cadre religieux ce cauchemar se présente comme l'existence du Dieu méchant, que les humains, par servilité, considèrent comme bon. A cela s'oppose une expérience religieuse différente — Dieu n'est pas compris par l'homme : Dieu attend de l'homme une audacieuse réponse créatrice. Mais de ce fait, l'homme est chargé d'une responsabilité et d'un poids infiniment plus grands, que ne l'est l'exigence habituelle de la victoire sur ses péchés. L'audace-limite consiste en ce que non seulement le propre destin de l'homme dépend de lui-même, mais aussi celui de Dieu.

Essai d'autobiographie spirituelle

Chapitre VIII

Le monde de la création
Le sens de l'acte créateur
et l'expérience de l'extase créatrice

Le thème de la création, de la vocation créatrice de l'homme est le thème essentiel de ma vie. Ainsi, posé, ce thème n'est pas le résultat de ma pensée philosophique ; il est une expérience intérieure vécue, une lumière intérieure. On méconnaît généralement mon thème de la création, on l'entend dans l'acception courante de création culturelle, création « des arts et des sciences », d'œuvres artistiques, de livres, etc. Du reste, ce thème devient une question assez banale : le christianisme justifie-t-il l'œuvre créatrice culturelle, — en d'autres termes, le christianisme ne se montre-t-il pas obscurantiste par principe ? Or, mon thème est absolument différent, beaucoup plus profond. Je n'ai pas du tout posé la question de la justification de l'activité créatrice, mais bien celle de la justification par la création. La création n'a pas besoin de justification, c'est elle qui justifie l'homme, elle est une anthropodicée. C'est le thème du comportement de l'homme à l'égard de Dieu, de sa réponse à Dieu. Le thème du comportement à l'égard de la culture humaine, des [261] œuvres et des valeurs culturelles est un thème dérivé et secondaire. J'ai été tourmenté par le problème des rapports de la création et du péché, de la création et de la rédemption. J'ai vécu une période de conscience aiguë de la peccabilité humaine ; je me suis

plongé dans cette conscience. Ce furent là, sans doute, les moments les plus proches de l'orthodoxie. Mais si la conscience du péché est un moment inéluctable de la voie spirituelle et qui m'est très naturel — l'abandon exclusif à cet état indéfiniment creusé aboutit à la dépression et diminue l'énergie vitale. L'état de culpabilité peut précéder l'illumination et la régénération, mais il peut également se muer en ténèbres épaisses. L'expérience de cet état, comprise comme principe unique et universel de la vie spirituelle, ne saurait aboutir à l'exaltation et l'illumination créatrices ; elle doit passer à un état différent, pour que la renaissance ait lieu. Au fond, la question qui me tourmentait toujours, c'était : comment surmonter la dépression, pour arriver à l'exaltation ? Les ouvrages traditionnels de la vie spirituelle répondent généralement que la grâce purifiante vient après l'état de culpabilité et d'indignité. Or, la grâce vient de Dieu, d'en haut, — tandis que d'en bas, de l'homme, n'émane que le sentiment oppressé du péché et de la misère humaine. Et ma question est la suivante : une force bienfaisante surmontant l'oppression du péché peut-elle émaner également de l'homme, l'homme peut-il se justifier, non seulement par sa docilité à la puissance suprême, mais aussi par son exaltation créatrice ?

Pour saisir ma pensée, il est important de comprendre que l'acte créateur n'est pour moi ni une exigence ni un droit de l'homme, mais une exigence de Dieu adressée à l'homme et une obligation pour ce dernier. Dieu attend l'acte créateur de l'homme en réponse à l'acte créateur de Dieu. Ce qui vaut pour la liberté est également valable pour [262] la création. Dieu réclame la liberté de l'homme, elle est un devoir de l'homme à l'égard de Dieu. Mais Dieu ne pouvait révéler à l'homme ce que l'homme doit révéler à Dieu. L'Ecriture Sainte ne contient pas de révélation au sujet de l'œuvre créatrice de l'homme. Dieu ne l'a pas révélée, il l'a tenue cachée. Me demander de justifier mon idée du sens religieux de l'acte créateur par des références aux textes sacrés témoigne de l'incompréhension du problème. L'audace créatrice est pour moi l'accomplissement de la volonté de Dieu, d'une volonté implicite, non explicite, et cette audace n'est rien moins que dirigée contre Dieu. A mes yeux, le thème de l'acte créateur s'intègre dans le thème chrétien fondamental de l'humano-divinité, il est justifié par le caractère humano-divin du christianisme. L'idée de Dieu sur l'homme est infiniment plus haute que les notions orthodoxes traditionnelles, issues d'une conscience opprimée et rétrécie. L'idée de Dieu est l'idée

humaine la plus haute. L'idée de l'homme est l'idée divine la plus haute. L'homme attend la naissance de Dieu en lui. Dieu attend la naissance en lui de l'homme. C'est dans cette profondeur que doit être posé le problème de la création. La pensée que Dieu a besoin de l'homme, de sa réponse et de sa création est une pensée singulièrement audacieuse, mais sans cette audace la révélation de l'humano-divinité serait dépourvue de sens. Il y a une humanité prééternelle au fond de la vie divine, il y a le drame des rapports de Dieu et de son Autre, du divin et de l'humain. Et ceci se dévoile dans l'expérience spirituelle de l'homme, et non dans la spéculation théologique ; le drame divin est renversé dans le drame humain, ce qui est en haut se reflète en bas. Ceci est apparu chez certains mystiques. J'ai choisi un vers d'Angélus Silésius pour épigraphe au *Sens de l'acte créateur*. L'Amant (Dieu) ne saurait exister sans l'aimé (l'homme) — impossible d'y penser en concepts rationnels, impossible [263] de construire là-dessus une ontologie rationnelle, cela n'est concevable qu'en symboles et la conception symbolique ne peut signifier qu'une approximation du mystère. Le mystère de la création ne s'oppose pas au mystère de la rédemption ; il marque un moment différent de l'itinéraire spirituel, un autre acte du drame mystique. Pour comprendre ma voie philosophique, il importe de noter que je ne crois pas à la possibilité d'une ontologie rationnelle, je ne crois qu'à la possibilité d'une phénoménologie de l'expérience spirituelle, décrite de façon symbolique. Pour moi, l'acte créateur ne consiste pas tant à former dans le fini, à produire, qu'à percer le fini, à prendre son essor vers l'infini — non pas objectivation, mais transcendance. L'extase créatrice (l'acte créateur étant toujours ex-tase) est une ouverture vers l'infini. C'est ici que commence, à mon sens, la tragédie de l'acte créateur dans les produits de la culture et de la société, la disproportion entre le dessein créateur et sa réalisation. Le problème de la nouvelle conscience religieuse dans le christianisme s'est posé pour moi autrement que dans les autres courants de la pensée religieuse russe du début du XXe siècle. Ce n'est pas le problème de la chair, comme chez Mérejkowsky, ni celui de la sanctification du cosmos, comme dans le courant sophiologique ; c'est le problème de la création, problème d'une nouvelle anthropologie religieuse. Cette nouvelle anthropologie diffère de l'anthropologie des Pères de l'Église et de la scolastique, aussi bien que de l'anthropologie humanisée, pour autant que celle-ci a été fondée de façon naturaliste.

Je suis passé par une période d'accablement sous la conscience du péché. Aucune lumière ne surgissait de cette conscience, mais les ténèbres augmentaient. Finalement l'homme s'habitue à ne pas contempler Dieu, mais le péché, à méditer sur les ténèbres et non sur la lumière. Le sentiment aigu et prolongé de peccabilité mène à l'accablement, [264] alors que le but de la vie religieuse est de surmonter l'accablement. Et voici que j'avais triomphé de cet état d'accablement et que j'éprouvais une exaltation intense. Ce fut une véritable commotion intérieure et un éblouissement. C'était en été, à la campagne ; j'étais au lit et vers l'aube, subitement, tout mon être fut secoué par une exaltation créatrice, tandis qu'une lumière puissante m'inondait. J'étais passé de la dépression à l'exaltation créatrice. Je compris que la conscience de la peccabilité doit se convertir en conscience créatrice ; sinon l'homme s'affaisse. Ce sont là les pôles contraires de l'existence humaine. Le mystère chrétien ne peut être épuisé par le mystère de la rédemption. La rédemption n'est qu'un acte du mystère. Le type de religion exclusivement sotériologique m'est devenu étranger. L'expérience de l'acte créateur triomphe de l'accablement, du dédoublement, de l'asservissement.

Quand je dis création, je n'entends point par là, je le répète, la création de produits de culture, mais la secousse et l'exaltation de l'être tout entier tendu vers l'autre vie, la vie suprême et l'être nouveau. Il se révèle dans l'expérience créatrice que le « moi », le sujet, est primordial et supérieur au « non-moi », l'objet. Et en même temps l'acte créateur est contraire à l'égocentrisme, il est oubli de soi, aspiration vers ce qui dépasse. Cette expérience n'est pas une méditation sur ma propre imperfection ; c'est un élan orienté vers la transformation du monde, vers le ciel nouveau et la terre nouvelle, que l'homme doit préparer. Le créateur est solitaire et l'acte créateur n'est pas collectif et général, mais individuel et personnel. Ce n'est cependant, en aucune manière, une contention sur soi, mais toujours une sortie de soi. L'auto-absorption opprime, la sortie de soi libère.

Mon expérience de l'acte créateur qui est révélation de l'homme et non de Dieu, a trouvé son expression dans le livre : *Le Sens de l'Acte créateur. — Essai d'une* [265] *justification de l'homme*. Ce livre fut écrit d'un seul jet, presque en état d'extase. Je le considère comme mon œuvre la plus inspirée, sinon la plus parfaite. Et c'est ce livre qui a pour la première fois traduit ma pensée philosophique originale. J'y ai mis

mon thème essentiel, mon intuition primordiale de l'homme. Et je tiens pour une faiblesse de ne m'être pas consacré exclusivement à ce thème, au lieu de me laisser périodiquement détourner par d'autres sujets, moins caractéristiques pour moi. Mon incapacité relative de développer une pensée systématique s'y fait jour également. Je pense et écris en aphorismes, m'appliquant à trouver une formule pour mes intuitions. Ma pensée n'est pas discursive et manque de lien logique. Je considère comme mon livre le plus parfait : *De la Destination de l'Homme : Essai d'une éthique paradoxale*, écrit beaucoup plus tard. Je cherchais à élaborer une éthique intégrale. J'ai toujours été un penseur de type existentiel, alors même que ce terme n'était pas encore usité. *Le sens de l'acte créateur* date de la période « Sturm und Drang » de ma vie. Sa rédaction, liée à une exaltation de mes puissances vitales, a été suivie d'une réorganisation de ma vie. C'était une période de réaction contre le milieu orthodoxe de Moscou. Je quittai la Société religieuse et philosophique, cessai d'assister à ses réunions et m'éloignai de même des Editions Putj. Je me plongeai dans un isolement créateur. Cela coïncidait avec mon voyage pour tout un hiver en Italie. Nous vivions à Florence et à Rome. La maladie de ma mère me rappelant en Russie, au retour je visitai Assise. Je sentais l'Italie de façon puissante, intense. J'y écrivis une partie du *Sens de l'Acte créateur*. Beaucoup d'idées m'y étaient venues au sujet de l'œuvre créatrice de la Renaissance. Je considérais cette création comme un échec, mais un échec grandiose, se rattachant à la tragédie de toute création en général. Mais l'atmosphère de l'Italie, [266] non de l'Italie moderne, mais de son passé, m'inspirait dans la rédaction de mon livre. J'ai vécu, dans ce pays, des moments de joie très vive. J'aimais surtout la Renaissance primitive, encore moyenâgeuse, ainsi que celle du Quattrocento florentin. J'aimais beaucoup Botticelli et voyais l'immense portée de son drame créateur. La Renaissance tardive de Rome au XVIe siècle, la cathédrale Saint-Pierre me déplaisaient souverainement et je n'avais pas de goût pour Raphaël. Mes goûts immédiats m'attiraient plutôt vers les préraphaélistes, mais j'étais toujours très ému par Léonard. A Rome j'aimais non les églises baroques, mais les fontaines et par-dessus tout les églises chrétiennes primitives. La Campanie, où les monuments de la création humaine s'étaient comme transformés en phénomènes naturels, fit sur moi une impression profonde. Rome me donna le sentiment aigu de l'histoire universelle. J'avais depuis toujours un culte spécial pour saint François, que je considère comme la plus haute

manifestation de l'histoire chrétienne. Aussi, je voulais absolument visiter Assise. J'ai gardé une impression pénible du monastère délaissé par les Italiens de notre temps. Un moine franciscain, d'origine danoise, nous parla de l'oubli dans lequel était tombé saint François. À l'église il n'y avait que des moines. On célébra une messe spéciale pour nous, orthodoxes, auprès du tombeau du saint. Je quittai l'Italie avec tristesse. Par la suite, je retrouvai une Italie toute différente, fasciste. À mon arrivée à Moscou, une période nouvelle commença. Les milieux orthodoxes, de gauche comme de droite, témoignaient de la suspicion et même de l'hostilité vis-à-vis de mes idées sur la vocation créatrice de l'homme. Je me sentais très seul dans la conscience de cette vocation. Lorsque parut mon livre sur *Le Sens de l'Acte créateur*, W. Iwanov, qui ne sympathisait pas avec mes idées, mais s'intéressait à l'œuvre de chacun, émit, au cours d'un entretien privé, une appréciation très [267] élogieuse sur ce livre. Il en ressentait le côté musical. S. Boulgakov, dans sa *Lumière non-vespérale*, reconnaît le caractère démoniaque et humano-divin de mon idée sur l'acte créateur. Seul Rozanov écrivit beaucoup sur mon livre.

*
* *

Le problème de la création était pour moi lié au problème de la liberté. Déjà avant, comme je l'ai dit, j'avais écrit la *Philosophie de la Liberté*. Ce n'était pas une œuvre d'un seul trait, mais un recueil d'études séparées. Je n'en étais pas satisfait. Sa terminologie était insuffisante. J'ai beaucoup mieux exprimé mes pensées par la suite. Mais j'y affirmais déjà la primauté de la liberté. L'acte créateur de l'homme et la nouveauté surgissant dans le monde ne peuvent être compris en partant d'un système fermé de l'être. La création n'est possible qu'en admettant la liberté non déterminée par l'être, qui ne dépend point de l'être. La liberté n'est pas enracinée dans l'être, mais dans le néant, elle est sans fondement, indéterminée et se situe en dehors des relations causales, auxquelles l'être est soumis et sans lesquelles il est inconcevable. Ce n'est que plus tard que j'ai trouvé la formule complète concernant la vérité du caractère extra-existentiel de la liberté. Dans la *Philosophie de la Liberté*, de même que dans *Le Sens*

de l'Acte créateur, je n'étais pas encore affranchi des préventions de la philosophie ontologique. Mais dans *Le Sens de l'Acte créateur* j'exprimais déjà ma pensée essentielle, que l'acte créateur surgit *ex nihilo*, c'est-à-dire à partir de la liberté. Les critiques m'attribuaient l'idée absurde que l'acte créateur de l'homme n'a pas besoin de matière, des matériaux du monde. Or, je n'ai jamais rien affirmé de semblable. L'acte créateur de l'homme a besoin de matière et ne peut se passer de la réalité du monde. Il ne se produit pas dans [268] le vide, dans un espace privé d'air. Mais l'acte créateur ne peut être entièrement déterminé par les matériaux du monde. Il y a en lui un élément nouveau non déterminé de l'extérieur. C'est là l'élément de liberté inhérent à tout acte créateur authentique. C'est en cela que consiste le mystère de la création. Dans ce sens la création est *ex nihilo*, et signifie seulement que la création ne saurait être déterminée entièrement par le monde : elle est aussi une émanation de la liberté non déterminée du dehors. Sans cela, elle ne serait qu'une nouvelle répartition des éléments du monde et l'apparition de la nouveauté serait illusoire. J'étais inquiété et intéressé surtout par le problème de l'être surgissant du néant et par la façon dont le non-existant devient existant. La transition du non-être à l'être ne peut s'expliquer en partant de l'existence déjà déterminée. Or, c'est cela le problème de la liberté. Reconnaître que la liberté est enracinée dans le non-être ou dans le néant, c'est reconnaître le mystère irrationnel de la liberté. Cela ne peut être exprimé que par une description symbolique de l'expérience spirituelle. La liberté non-existentielle ou pré-existentielle ne peut pas être rendue par un concept. J'admettais que l'homme détient ses dons créateurs de Dieu, mais il y a un élément de liberté inhérent aux actes créateurs de l'homme qui n'est déterminé ni par le monde ni par Dieu. La création est la réponse de l'homme à l'appel de Dieu. Il est stérile et absurde de demander si, du point de vue d'une religion de la rédemption, la création peut être justifiée. L'œuvre de rédemption et de salut peut se passer de création. Mais pour le Royaume de Dieu, l'action créatrice de l'homme est indispensable. C'est grâce aussi à l'œuvre créatrice de l'homme que le Royaume de Dieu arrive. La nouvelle révélation parachevée sera la révélation de la création de l'homme. Et ce sera l'époque tant attendue de l'Esprit. Alors le christianisme, en tant que religion de l'humano-divinité, sera [269] enfin réalisé ; je saisissais la portée, non seulement culturelle, mais religieuse de la création, de la création non pas justifiable, mais justifiante. C'est, dans le fond, l'audacieuse conscience

du besoin que ressent Dieu, de l'acte humain créateur, de la nostalgie de l'homme créateur ressentie par Dieu. La création humaine continue la création du monde. La continuation, la perfection de la création du monde est une œuvre humano-divine : Dieu œuvrant avec l'homme, l'homme œuvrant avec Dieu.

Mais j'ai eu conscience, dès le début, du tragique profond de la création humaine et de son échec fatal dans les conditions de ce monde. Cette conscience est un côté très important de mon livre, *Le Sens de l'Acte créateur*. L'acte créateur dans sa pureté initiale tend vers la vie nouvelle et l'être nouveau, vers la terre et le ciel nouveaux, vers la transfiguration du monde. Mais dans les conditions du monde déchu, il s'appesantit, il est attiré vers le bas, soumis à la nécessité. Au lieu d'une vie nouvelle, il crée des produits culturels plus ou moins parfaits. Les résultats de la création ont un caractère symbolique et non réaliste. On produit un livre, une symphonie, un tableau, une poésie, une œuvre sociale. Il y a une disproportion entre l'envol créateur et son effet. Je ne répéterai pas ici ce que j'ai écrit maintes fois. Mais je souhaiterais éviter une interprétation erronée de ma pensée. Je ne renie nullement la création culturelle, ni l'importance des produits de cette création dans ce monde. C'est la voie de l'homme, l'homme devant passer par la création de la culture et de la civilisation. Mais c'est une création symbolique présentant seulement des signes de la transfiguration réelle. Une création réaliste serait la transfiguration et la fin de ce monde, l'apparition de la terre et des cieux nouveaux. L'acte créateur est un acte eschatologique orienté sur la fin du monde.

C'est à une telle interprétation du sens de la création que [270] se rattachent mes sympathies envers le romantisme et mon antipathie envers le classicisme, bien que je considère ces notions comme conventionnelles. On pourrait appeler classicisme la conquête de la perfection dans l'acte créateur, et il serait ridicule de s'insurger contre le classique dans cette acception. Mais le mensonge du classicisme, en tant que type spirituel, consiste dans l'admission d'une perfection immanente possible dans le fini, dans les conditions de ce monde. Le classicisme est antieschatologique. La vérité du romantisme qui, il faut bien l'avouer, n'est pas non plus sans péché, réside dans sa conscience de l'insuffisance de la perfection dans le limité, dans son aspiration vers l'infini, c'est-à-dire, vers ce qui est au-delà des limites. La perfection d'une œuvre créatrice ici-bas ne peut être que symbolique, signe d'une

autre perfection, dans un autre monde et sur un autre plan de l'existence. Le vrai but est dans la victoire de la réalité elle-même sur le symbole. Mais il faut comprendre la complexité de cette pensée. Une conscience qui prend les symboles pour la réalité, est bornée et fausse. La conscience symboliste est supérieure à cette conscience naïvement réaliste, et c'est elle précisément qui ouvre l'accès aux réalités authentiques. La conscience naïvement réaliste est enchaînée au monde du symbolisme conventionnel. Mon attitude à moi, à l'égard du romantisme, fut toujours dualiste. D'une part, mes préférences immédiates allaient au romantisme, et je n'approuvais pas la réaction de l'Occident contre le romantisme au temps de l'entre-deux-guerres. Mais, d'autre part, bien des choses dans le romantisme me repoussaient : je voyais beaucoup de mensonges chez les romantiques. La vérité des romantiques est dans leur mécontentement devant ce monde limité et enchaîné, et dans leur aspiration vers ce qui est au-delà des limites de l'ordre rationnel. Mais la voie réelle part du réalisme naïf revêtant parfois la forme classique, à travers le symbolisme, [271] vers le réalisme authentique. Mon thème était le suivant : le passage de la création symbolique de produits culturels à la création réaliste d'une vie transfigurée, du nouveau ciel et de la nouvelle terre, est-il possible et comment ? Dans ce sens, la création signifie la fin du monde. Des écrivains russes ayant dépassé les limites de l'art, tels que Gogol, L. Tolstoï, Dostoïevsky et d'autres, avaient posé ce problème de façon aiguë. Nietzsche, Ibsen, les symbolistes, s'en étaient approchés. Je sais que, posé de cette façon, le problème peut paraître exiger le miracle. Est-il possible de passer de la création d'œuvres parfaites à celle de vie parfaite ? Il faut se garder d'interpréter ici la création comme un perfectionnement moral. Il n'y aurait là rien de nouveau. L'antique conscience chrétienne hésitait entre la mentalité ascétique, hostile au monde, et la mentalité qui justifie la création culturelle dans ce monde et sanctifie les formes sociales. Mais pour moi il s'agit d'autre chose : d'une réelle transformation de ce monde. Le chapitre traitant de l'art dans *Le Sens de l'Acte créateur*, est celui qui actuellement me satisfait le moins.

Mon attente de l'ère nouvelle créatrice n'est pas celle de la renaissance humaniste. Mon idéologie religieuse et philosophique peut certainement être interprétée comme un humanisme approfondi, comme l'affirmation d'un humain prééternel en Dieu. L'humain est

inhérent à la seconde Personne de la Sainte Trinité. C'est là le noyau réel du dogme. L'homme est un être métaphysique. La bassesse de l'homme empirique ne saurait ébranler ma conviction à ce sujet. J'ai le pathos de l'humanité, bien que je sois de plus en plus persuadé du peu d'humanité dans l'homme. Je répète souvent : Dieu est humain, mais l'homme est inhumain. La foi dans l'homme, dans l'humain, est la foi en Dieu et n'implique pas d'illusions au sujet de l'homme. C'est dans mon livre *De la destination de l'Homme* que mon [272] humanisme trouve sa meilleure expression. L. Chestov dit que je suis le plus humain des philosophes. Mais j'ai souvent traité de la crise de l'humanisme européen et j'ai prédit l'imminente époque antihumaniste. Sur ce point j'ai manifestement eu raison. Je parlais de la dialectique intérieure de l'humanisme, dans laquelle l'humanisme se métamorphose en antihumanisme. L'affirmation que l'homme se suffit à lui-même, se transforme en négation de l'homme, aboutit à la décomposition du principe proprement humain en un principe prétendant dépasser l'humain (le « surhomme »), et en un autre, incontestablement inférieur à l'humain : c'est l'animalo-divinité, au lieu de l'humano-divinité, qui est ainsi affirmée.

Dostoïevsky, Nietzsche et Marx ont eu une importance énorme pour ma compréhension de la dialectique existentielle humaniste. Après le bouleversement intérieur, lié à l'expérience d'exaltation créatrice par laquelle j'étais passé, je n'ai jamais trahi ma foi dans la vocation créatrice de l'homme. Mais mon espoir d'une nouvelle époque créatrice, que j'avais crue imminente, faiblit en raison des événements catastrophiques : guerre mondiale, révolution russe, coup d'Etat en Allemagne, la nouvelle guerre, l'époque crépusculaire, non créatrice, des entre-deux-guerres et la menace d'un nouvel esclavage universel. J'avais prévu et pressenti ces catastrophes. Mon sentiment de la vie est catastrophique et je ne crois pas à la solidité et la stabilité de l'ordre social et mondial. Ce qui paraissait stable et solide est aisément bousculé par les forces volcaniques, toujours dissimulées derrière l'harmonie apparente. Les catastrophes historiques manifestent un dynamisme puissant et donnent l'impression de créer des mondes absolument nouveaux. Mais elles se montrent nettement défavorables à la création, telle que je la concevais, telle que je l'imaginais pour l'imminente nouvelle époque, religieuse créatrice. Le dynamisme des [273] catastrophes historiques précédait une époque réactionnaire par

rapport à la création authentique de l'homme, car cette époque est hostile à l'homme et destructrice pour la liberté de l'esprit. Le monde est entré dans l'époque antihumaine caractérisée par des processus de déshumanisation. Mais la tragique expérience de l'effroyable comédie de l'Histoire prépare une ère absolument nouvelle pour le destin de l'homme. Ce qui se passe à la surface de l'Histoire ne saurait ébranler la foi dans la vocation créatrice de l'homme qui se rattache à des abîmes métaphysiques. Pour la compréhension de ma pensée, il importe de noter que le concept d'une évolution rectiligne, continue, ininterrompue, m'est étranger. Je suis antiévolutioniste en général, dans le sens que j'admets la coupure liée à l'irruption de la liberté dans l'évolution mondiale, et que je nie la continuité comme une expression du déterminisme. J'ai toujours trouvé erroné l'accouplement des mots « évolution créatrice », comme chez Bergson, dans le titre de son livre. Création et évolution sont choses non seulement différentes, mais contraires. Dans le mouvement mondial et historique il n'y a pas nécessairement de progrès ni d'évolution continue. Des périodes de réactions et de ténèbres sont possibles, tout autant que des percées créatrices, des tournants, des découvertes d'aspects nouveaux de l'univers et de mondes inconnus. Les événements historiques de surface m'ont toujours semblé insignifiants, sans grande importance en soi ; je ne vois en eux que des signes. Je n'ai jamais été porté à attribuer une importance spéciale aux initiatives sociales « objectives » auxquelles je participais et dont parfois j'étais l'initiateur. Je n'exagérais pas l'importance de mon « activité » ; je la diminuais plutôt. C'était, pour une part, l'influence du levain tolstoïen et même nihiliste. Il me semblait que la vie authentique se trouvait au-delà. L'exaltation et les percées créatrices, mon monde créateur et intérieur, me paraissaient seuls [274] précieux, authentiques et primordiaux. L'exaltation créatrice surmontait l'oppression et c'était le principal. Je restais fidèle à l'idée fondamentale du *Sens de l'Acte créateur*. J'ai beaucoup perfectionné l'expression philosophique de ma pensée ; j'ai précisé ma terminologie. Mais, peut-être, n'ai-je pas assez concentré et assez proclamé l'idée essentielle de ma vie. Je vois avec amertume le peu de compréhension que l'on montre pour ce qui m'est essentiel et le fait que, somme toute, on ignore la concentration et l'homogénéité de ma pensée. J'ai beaucoup écrit sur les événements courants, j'en ai donné constamment l'évaluation. Mais, pour me servir de l'expression de Nietzsche, c'étaient des « réflexions inopportunes » : elles étaient en

conflit profond avec l'époque, et s'adressaient à un avenir lointain. Je n'ai jamais été un homme politique ou un journaliste ; j'étais un moraliste et défendais ma conception humaniste à une époque hostile à l'homme. Je tentais de prêcher l'humain au temps le plus inhumain. On me comprenait si peu, que, lorsque j'ai défendu la philosophie existentielle, on crut y voir quelque chose d'absolument nouveau pour moi et presque une trahison de mon passé de philosophe. Et personne ne s'était aperçu que, pour moi, la philosophie existentielle n'était que l'expression de mon humanité, d'une humanité ayant acquis une portée métaphysique. En quoi je me distingue fort des Heidegger, Jaspers et autres, de même que de Kierkegaard.

*
* *

Cherchant à comprendre les sources psychologiques de mon apothéose de la création, je vois que mon comportement exclusif à l'égard de cette dernière est lié à mon pessimisme à l'égard du fait universel, de ce qu'on appelle « réalité ». Pour vivre dignement, sans être abaissé et écrasé [275] par la nécessité mondiale, par la routine sociale, il faut absolument sortir du cercle immanent de la « réalité » grâce à l'exaltation créatrice, évoquer une image, imaginer un monde différent, nouveau par rapport aux données de ce monde (un nouveau ciel et une terre nouvelle). La création est liée à l'imagination. L'acte créateur fut toujours, pour moi, une transcendance, une sortie au-delà des frontières de la réalité immanente, une percée libre à travers la nécessité. On pourrait dire dans un sens que l'amour de la création est le non-amour du « monde », l'impossibilité de rester dans les limites de ce « monde ». C'est pourquoi il y a dans la création un moment eschatologique. L'acte créateur marque la fin de ce monde, le commencement d'un autre monde. L'illusion du classicisme consiste à croire que les résultats de l'acte créateur peuvent être parfaits dans ce monde, et nous y retenir, sans nous attirer vers un monde différent. Mais les produits de la création, dits classiques par référence à leur perfection, parlent, au fond, toujours d'un monde différent de cette réalité mondiale et anticipent la transfiguration. C'est dans cette anticipation du monde transfiguré que consiste le sens de l'art. C'est

pour cela que l'art a une importance cathartique et libératrice. Mais l'art n'est pas toujours authentique et vrai. Il peut être faux et illusoire. L'homme est aussi capable de pseudo-créations ; il peut répondre, non pas à l'appel de Dieu, mais à l'appel de Satan. Cependant, le problème du démonisme dans l'art me paraît très complexe. Qu'il y ait un élément démoniaque en Léonard de Vinci lui-même, soit — quoique cela me paraisse excessif — mais dans l'acte créateur authentique de l'art léonardien tout démonisme est consumé, toute trace de mal disparue. Une moralisation rectiligne sur l'art est inadmissible.

Toutes les doctrines traditionnelles de théologie me semblaient hostiles à mon idée de la création, je me trouvais [276] avec elles en perpétuel conflit. Personne n'était entièrement d'accord avec moi. Quelques-uns pensaient pourtant que j'avais soulevé un problème intéressant. Je n'ai pas seulement en vue les courants de pensée orthodoxe ; j'ai rencontré exactement la même chose dans les courants chrétiens occidentaux, dans les pensées catholique et protestante, saisies du désir de retourner aux sources du passé (thomisme, barthisme). Certains articles me concernant, me comparaient avec ceux qu'on appelle théosophes chrétiens : J. Boehme, Saint-Martin, Fr. Baader, mais contestaient l'orthodoxie de ma pensée. Ayant fait plus ample connaissance avec les pensées modernes, catholique et protestante, je fus frappé de voir à quel point mon problème de la création leur était étranger, de même que la problématique de la pensée russe en général. Ce qui suscite le plus de doutes et d'objections, c'est ma doctrine de la liberté non-créée, pré-existentielle, doctrine précisée de plus en plus. Je restais très seul, comme penseur. Expression d'une collectivité sociale organisée, les systèmes orthodoxes doivent nier la création ou bien l'admettre dans une acception très superficielle. Impossible d'écrire un drame, un roman, une poésie lyrique, s'il n'y a pas conflit, collision avec les normes et la règle, s'il n'y a pas d'amour « illégitime », de doutes et de contradictions intimes, rien de tout ce qui semble inadmissible au point de vue de la « loi », de l'opinion orthodoxe établie. La pensée philosophique créatrice est impossible, s'il n'existe pas de sphère du problématique, s'il n'y a pas d'efforts douloureux pour résoudre des problèmes nouveaux, pas de recherche de la vérité, qui ne tombe pas du ciel toute faite et figée, s'il n'y a pas de combats spirituels. Or, les systèmes orthodoxes rejettent toute problématique nouvelle ; l'inquiétude créatrice, la recherche et les

combats spirituels leur paraissent suspects et hostiles. Ils ne peuvent pas, au fond, accepter Shakespeare, Goethe, Beethoven.

Observant en moi-même le processus créateur, j'étais parfois saisi d'étonnement, en constatant sa dissemblance avec ce que les autres me disaient d'eux. J'avais toujours eu la conscience d'être philosophe avant tout ; j'ai toujours été conscient de ma vocation philosophique. En fin de compte, c'était toujours la philosophie et la connaissance philosophique que j'aimais par-dessus tout. Or, des philosophes du type académique préféraient m'appeler penseur, désignant ainsi, semble-t-il, un philosophe plus libre, moins méthodique : ma philosophie n'a jamais été didactique. Mais le principal, c'était que ma manière de penser et de connaître différait du type courant.

Il n'y a pas en moi ce que l'on appelle généralement réflexion, raisonnement discursif, déductif. Ma pensée est dépourvue de liens systématiques et logiques. Je ne puis, en somme, la développer ni argumenter. L'analyse en est le côté relativement faible. Je suis un penseur du type exclusivement intuitif-synthétique. Je possède indiscutablement le don de saisir d'un seul coup le lien du particulier, du partiel avec le tout, avec le sens du monde. Les manifestations les plus insignifiantes de la vie suscitent en moi des vues intuitives d'un caractère universel. Ces intuitions ne sont pas seulement intellectuelles, mais émotives. Derrière ce qui est petit et séparé dans ce monde, j'entrevois la réalité spirituelle projetant sa lumière sur l'univers. Les pensées à mon sens les plus importantes m'arrivent comme des éclairs fulgurants ou comme les rayons d'une lumière intérieure. Quand je me mets à écrire, je ressens parfois une exaltation telle que j'en ai le vertige. Le cours de ma pensée est si rapide que j'ai peine à la noter. Pour la rattraper, je ne termine pas les mots. Je ne réfléchis jamais sur la forme qui, étant dès l'origine liée à la parole intérieure, se moule d'elle-même. Je ne médite et ne corrige presque jamais ce que j'ai écrit. Je puis le donner à l'impression [278] dans sa version initiale. C'est pourquoi ma manière d'écrire est quelque peu négligée.

Mes intercalations sont courtes et parfois elles interrompent la suite de ma pensée. Comme je l'ai déjà dit, j'écris en aphorismes, mais tout en m'étant naturel, ce style n'est pas suffisamment travaillé et conséquent. L'aphorisme représente pour moi le microcosme de la

pensée ; il contient sous forme concentrée toute ma philosophie, qui ignore le séparé et le particulier. C'est une philosophie concrète et homogène.

J'écris depuis toujours. Ecrire est pour moi une hygiène spirituelle, une méditation et une concentration, un mode de vie. J'ai pu toujours écrire, dans toutes circonstances et dans n'importe quel état d'âme. Je pouvais écrire avec 39° de fièvre, ayant très mal à la tête, dans les conditions les plus mauvaises, sous le bombardement de Moscou en octobre 1917 et de Paris en 1940 et 44. L'enveloppe de mon âme, très réceptive et sensible, pouvait vibrer, je pouvais éprouver un état de trouble ; mais mon esprit restait libre indépendamment de l'ambiance, tourné vers l'action créatrice. C'est ce qui a fait ma force durant ma vie, me soutenant malgré mes faiblesses ; et c'est en quoi je ressentais le plus une grâce bienfaisante.

Mes pensées les plus importantes — essentielles — me venaient aux moments pouvant paraître les moins favorables à la pensée philosophique. Des événements fortuits avaient parfois plus d'importance pour ma pensée qu'une lecture philosophique approfondie. Je lisais toujours beaucoup, mais la lecture n'est pas la source principale de ma philosophie : sa source principale se trouve dans les événements vécus, dans l'expérience spirituelle. Lorsque j'étais en train d'écrire un livre, je ne lisais généralement rien à ce sujet ; et si des livres se trouvaient à proximité sur mon bureau, je n'y jetais [279] même pas un coup d'œil : cela aurait gêné ma liberté de pensée, affaibli l'acte créateur. Comme je l'ai déjà dit, j'avais conçu le plan de mon livre, *De la Destination de l'Homme*, en regardant un ballet de Diaghilev qui n'avait rien à faire avec le sujet de mon livre. J'ai toujours vécu simultanément sur plusieurs plans.

Il m'arrivait d'être tourmenté par la maladie ou celle de mes proches, je pouvais souffrir de circonstances très pénibles, mais je pouvais éprouver en même temps l'exaltation et la joie de la pensée créatrice. Je n'étais jamais accablé par quelque chose d'exclusif. C'est ce qui faisait qu'il était très malaisé de me comprendre. En ce qui concerne la forme de ma pensée et mes écrits, je ne suis pas un artiste intéressé à la perfection de son œuvre. Ma sensibilité intérieure et mon intuition sont beaucoup plus subtiles et nuancées que ne l'est leur expression dans mes écrits et mes propos. Je ne sais pas bien traduire ma vision concrète du monde. J'écris parce que la voix intérieure me

commande de dire ce que j'ai entendu. J'écris parce que je ne puis pas ne pas écrire. Je n'y réfléchis pas et me désintéresse absolument de l'approbation d'autrui. Ecrire est pour moi un besoin presque physiologique.

En tant qu'écrivain, je suis dépourvu de toute coquetterie, de tout retour sur moi-même. Il peut y avoir un moment artistique dans la naissance de ma pensée. Mais je n'écris ni en savant ni en artiste, et ne cherche pas à objectiver ma création. Je veux m'exprimer, clamer aux autres ce que j'ai entendu intérieurement. Créer et écrire sont pour moi plutôt transcendance qu'objectivation. J'ai déjà usé de ce terme. Je ne crée pas d'objet, mais je sors de moi pour entrer dans autre chose. Je ne fais pas partie des auteurs qui aiment leurs propres œuvres. Ce que j'ai écrit [280] d'ordinaire ne me satisfait pas. Je n'aime pas me relire, je n'aime pas lire les citations tirées de mes livres dans les articles parlant de moi. Je n'aime pas me voir dans le monde objectivé et voir mes photographies. Je suis d'une indifférence presque anormale touchant ce que l'on dit de moi.

Je n'aime que l'exaltation créatrice se produisant en moi et surmontant la distinction du sujet et de l'objet. Pourtant, à certains moments, j'attache du prix à quelques-uns de mes livres. La création est pour moi l'immersion dans un monde à part, un autre monde, libre de pesanteur et de l'emprise de la détestable routine. L'acte créateur se situe en dehors du temps. Seuls les produits de la création, seule l'objectivation appartiennent au temps. Les produits de sa création ne sauraient satisfaire le créateur. Mais l'exaltation créatrice, l'extase surmontant la différence du sujet et de l'objet, appartiennent à l'éternité.

Le problème des rapports entre la création et la contemplation est très complexe. J'espère l'affronter dans un autre livre actuellement en projet. L'opposition de la création et de la contemplation est-elle juste ? Je ne le crois pas. La contemplation n'est pas une passivité absolue de l'esprit, comme on le pense fréquemment. Il y a aussi dans la contemplation un moment d'activité spirituelle et de création. La contemplation esthétique des beautés de la nature implique une percée active à travers le voile de ce monde. La beauté est déjà d'un autre monde. Contempler ce monde spirituel et mental, c'est surmonter le monde visible qui nous en sépare et qui nous sépare de Dieu.

La contemplation du sublime, du beau, de l'harmonieux implique un moment d'extase créatrice. C'est une erreur de croire que l'état d'inspiration ou de possession par le supérieur n'est pas un état créateur. Le génie est un homme [281] possédé ; mais c'est un créateur. Cependant, dans la contemplation elle-même, les luttes, conflits, résistances douloureuses et difficultés sont déjà surmontés. C'est ce qui distingue la contemplation des autres formes d'activité spirituelle. Et il faut que l'homme, périodiquement, en revienne à la contemplation, pour éprouver un bienfaisant repos. Le dynamisme exclusif et l'activisme continu déchirent l'homme ou bien le transforment en mécanisme. C'est là l'atrocité de notre époque.

Essai d'autobiographie spirituelle

Chapitre IX

La révolution russe et le monde communiste

La Révolution russe ne fut point pour moi un fait extérieur, je l'ai ressentie comme un moment inhérent à mon propre destin. Cette révolution fut mienne, malgré les critiques que j'ai pu en faire et l'indignation que provoquait en moi ses manifestations cruelles. Le point de vue de certains émigrés, selon lesquels ce serait un petit groupe de criminels qui auraient suscité la révolution, tandis qu'eux demeuraient bons et justes, m'a toujours été profondément antipathique. Tout le monde porte la responsabilité de cette révolution et ce sont les forces réactionnaires de l'ancien régime qui en sont le plus responsables. J'ai toujours pensé que la révolution en Russie était inévitable et juste. Mais je ne la voyais pas en rose. Au contraire, je prévoyais qu'elle détruirait la liberté et que les éléments extrémistes, hostiles à la culture et à l'esprit, y triompheraient. J'en ai parlé, mais j'ai rencontré peu d'écho.

L'espoir des humanistes révolutionnaires selon lesquels une révolution pouvait être idyllique et non-sanglante, être une manifestation de la bonté naturelle du peuple, me [283] paraissait une idée candide et ridicule. La révolution est une grave maladie, une pénible opération, elle témoigne de la déficience des forces créatrices et du devoir inaccompli. *La chute du saint Empire russe* (c'est ainsi que

j'intitulais un article au début de la révolution) me fut sympathique, je la regardai comme la disparition d'un symbolisme historique mensonger. Je partageais l'opinion révolutionnaire de Carlyle. La vieille chair de la Russie historique, sacralisée, s'était décomposée, elle devait se rénover. Or, le renouvellement n'assure pas la qualité de la chair nouvelle. La Révolution russe se trouvait sous le signe du fatum, comme la révolution hitlérienne en Allemagne ; elle ne fut pas le produit de la liberté et des actes conscients de l'homme. Elle renouvela la preuve d'un amer destin russe. Le malheur n'est pas qu'elle ait été prématurée, mais au contraire qu'elle fût trop tardive.

Son caractère lui vint de la guerre qui la provoqua. Une révolution enfantée par la guerre est sans joie. Pendant tout un siècle, divers courants révolutionnaires en Russie avaient préparé la révolution, — mais lorsqu'elle éclata, ce fut sans préparation immédiate. La monarchie souveraine ne fut pas tant précipitée, que désagrégée, ruinée par elle-même.

Je me souviens qu'un jour, un mois environ avant la Révolution de février, un « menchévik » et un « bolchéviste » de nos anciennes connaissances, s'étaient rencontrés dans ma maison ; on discutait des possibilités de la révolution et de la chute de la monarchie en Russie. Le menchévik disait que ni l'une ni l'autre ne seraient, sans doute, possible avant vingt-cinq ans, le bolchéviste en fixait le terme à cinquante ans ! Les bolchévistes ont moins préparé ce coup d'état qu'ils ne l'ont exploité. J'avais toujours pressenti le caractère non seulement fatal, mais [284] démoniaque de la révolution. Il faut l'admettre, même en reconnaissant le bien fondé de la révolution.

L'année précédant la révolution, il y eut à Moscou des réunions fermées, auxquelles participèrent les éléments de la gauche intellectuelle non-extrémiste, des sociaux-démocrates, des socialistes révolutionnaires plus modérés et des cadets de gauche. H. Kouskov et S. Prokopovitch en furent le centre. O. Potressov arrivait bras-dessus, bras-dessous avec la vieille Véra Zassoulitch. Le bolchéviste Skvortzov-Stépanov, par la suite directeur des *Nouvelles*, venait de temps en temps. Je prenais la parole et parfois je présidais les réunions. Tous ces hommes, représentants de diverses tendances révolutionnaires et d'opposition, se sentaient mus par des forces cosmiques et fatales qu'ils ne savaient ni maîtriser, ni orienter selon leur idéal, du moins telle était mon impression. Comme d'habitude je ne me mêlai à aucun

groupement. Je demeurai étranger et lointain. Au moment de la Révolution de février, n'ayant aucune attache idéologique, je me sentais inutile. J'éprouvais donc une grande solitude [13].

J'étais dégoûté de voir les intellectuels révolutionnaires cherchant à faire carrière dans le gouvernement temporaire [285] et acceptant d'être fonctionnaires. Ce fut la transformation humaine qui me produisit l'effet le plus pénible. Actuellement, j'observe la même chose en France. Déjà la révolution libératrice du mois de février avait eu des aspects déplaisants. C'est l'été de 1917, été de cauchemar, qui fut, pour moi, le plus dur. Je fréquentais de nombreux meetings, sans y participer, m'y sentant malheureux, conscient de la puissance bolchévique croissante. Je comprenais que la Révolution ne s'arrêterait pas au stade de février, qu'elle ne demeurerait pas non sanglante, éprise de liberté. Cela apparaîtra singulier, mais j'étais effectivement plus à l'aise pendant la période soviétique, après le coup d'état d'octobre, que pendant l'été et l'automne 1917 [14].

---

[13] Pendant toute cette période, l'activité de Nicolas ne s'exprima qu'une fois par un acte vraiment héroïque. Je m'en souviens très bien. De Pétersbourg arrivaient des rumeurs révolutionnaires. La foule encombrait les rues de Moscou, et se transmettait les nouvelles les plus invraisemblables. L'atmosphère était brûlante, on s'attendait, à chaque instant, à une explosion. Nicolas, ma sœur et moi décidâmes de nous joindre à la foule révolutionnaire qui se dirigeait vers le manège, bientôt entouré par elle. La grande place près du manège était occupée par l'armée prête à tirer. La foule menaçante était massée sur la place. Le moment était sinistre : la fusillade devait être fatale ! Je me retournai, Nicolas avait disparu : il s'était frayé un chemin à travers la foule et parlait aux soldats, leur demandant de ne pas tirer, de ne pas verser de sang... Il n'y eut pas de fusillade.

Aujourd'hui encore je considère comme un miracle le fait que Nicolas n'ait pas été tué sur place par l'officier commandant. (E. R.)

[14] Avant la Révolution d'Octobre, Nicolas fut toujours de mauvaise humeur. Je me souviens de son sourire ironique, lorsque nos nombreux amis s'extasiaient sur la Révolution russe non-sanglante et chantaient les éloges de Kerensky, s'attendant à un régime de liberté et de justice. Il savait, lui, que cela se terminerait par l'effusion du sang, et il était taciturne et triste. Parfois seulement, en riposte à l'interlocuteur béat croyant à la vertu révolutionnaire, il se mettait à dénoncer la nature cruelle de la révolution — l'interlocuteur s'en allait, le considérant comme réactionnaire.

Un jour, j'étais seule à la maison. Un coup de sonnette — c'était A. Biély. Sans saluer, d'une voix émue, il dit : « Savez-vous d'où j'arrive ? » — et sans

C'était après mon expérience intérieure bouleversante. J'avais reconnu le sens des événements et j'entrais dans une période d'activité, faisant des conférences, écrivant beaucoup, participant aux débats, travaillant dans l'Union des écrivains, fondant l'Académie libre de Culture spirituelle. La déroute de l'armée russe du front fut pour moi une vraie commotion. C'était, sans doute, le réveil des sentiments traditionnels hérités de mes ancêtres qui tous furent des [286] militaires. J'ai beaucoup souffert et je fus même prêt à me solidariser avec des généraux de l'ancienne armée, ce qui était absolument contraire à ma nature. Par la suite, j'eus une période de recueillement et j'appris à réagir plus spirituellement. Je reconnus alors l'inéluctabilité pour la Russie de cette expérience bolchévique. C'était une crise inévitable de la destinée spirituelle du peuple russe, sa dialectique existentielle.

Il ne peut y avoir de retour à l'époque pré-bolchéviste, toutes les tentatives de restauration sont impuissantes et nuisibles, fût-ce même une restauration des principes révolutionnaires de février. Après une expérience catastrophique on ne peut qu'avancer — seule est possible la « Aufhebung » au sens hégélien. Mais cette pensée creusée n'impliquait pas ma réconciliation avec le pouvoir bolchéviste. Octobre 1917 m'avait trouvé trop passionnément émotif, pas assez spiritualisé. Je ne sais comment je fus délégué pour quelque temps par les militants culturels, comme membre du Soviet républicain, le soi-disant pré-parlement, ce qui n'était nullement conforme à ma nature. C'était stupide. J'ai trouvé là, la Russie révolutionnaire de toutes tendances, et beaucoup d'anciennes connaissances. Je vis avec peine d'anciens persécutés, illégaux ou émigrés, dans leur rôle nouveau d'hommes au pouvoir.

Tout gouvernement m'est antipathique et j'étais d'une humeur tellement agressive que je ne voulais pas saluer certaines personnes. Par la suite je sus m'élever au-dessus de ces contingences [15].

---

attendre une réponse : « Je l'ai vu, lui, Kerensky... il parlait... une foule innombrable... l'extase... il parlait... » Biély étendit ses bras d'un geste exalté. « Et je vis un rayon lumineux l'éclairer... j'ai vu la naissance de l' « Homme nouveau »... Cela c'est l'H-o-mm-e ! » — Entré sans bruit, à ses dernières paroles, Nicolas éclata de rire. Le regard foudroyant, Biély s'enfuit. Il ne réapparut pas de sitôt. (E. R.)

[15] C'était l'époque où les bolchévistes assiégeaient Moscou. Notre maison se trouvant sur la ligne de la canonnade, les obus éclataient sous les fenêtres. Dans

[287]

Au début de 1918 j'écrivis la *Philosophie de l'Inégalité*, livre que je n'aime pas, que je considère comme injuste sous bien des rapports et qui n'exprime pas véritablement ma pensée. Ce livre, certains me reprochèrent de l'avoir écrit, d'autres, de l'avoir désavoué. Or, dans cette œuvre nettement émotionnelle et reflétant une réaction véhémente contre les événements du jour, je reste fidèle à mon amour de la liberté. Je crois aujourd'hui encore que l'égalité est une notion futile, métaphysiquement parlant, et que la justice sociale ne peut être fondée sur l'égalité, mais sur la dignité de toute personne humaine.

J'ai dès l'abord été sensible à la laideur morale des bolchévistes. Je ne pouvais admettre leur personnalité du point de vue esthétique et moral. J'ai vécu cinq ans sous le régime communiste soviétique et je me montrais d'une intransigeance invariable. Je puis affirmer n'avoir jamais commis aucune infidélité envers moi-même pendant ces dures années. J'en suis fier et je leur accorde un prix particulier dans l'histoire de ma vie. J'étais environné de trahisons. Le spectacle des métamorphoses humaines me fut, je le répète, très douloureux. J'observais les mêmes réactions chez les révolutionnaires lorsqu'ils atteignaient une situation marquante dans le gouvernement. Je pense à X. que j'avais bien connu, lorsqu'il vivait dans les catacombes révolutionnaires. Je le trouvais très sympathique, plein d'abnégation, extrêmement dévoué à sa cause, d'une grande douceur, un visage plaisant et quelque peu ascétique. Ses [288] conditions de vie étaient très pénibles, il se cachait et souffrait de la faim. Il y avait en lui une grande tristesse. Cet homme-là, bien connu de L. et de G. — autrefois L. l'avait beaucoup aidé dans sa fuite en Sibérie — devint absolument

---

son cabinet, Nicolas travaillait tranquillement. A chaque éclat, la domestique — il n'était pas encore défendu d'en avoir — se mettait à vociférer. Nicolas sortait de son cabinet de travail : « Qu'y a-t-il donc ? demandait-il, — rien d'extraordinaire ne s'est passé ! »

Un soir, nous étions tous réunis dans sa chambre. Parmi nous se trouvait un colonel habitant l'étage au-dessus. Subitement éclata une explosion formidable, la maison semblait secouée par un géant. « Un obus ! s'écria le colonel — vite, dans l'abri ! » Nous nous précipitâmes dans l'escalier, tandis que Nicolas allant chercher son chien favori le prenait sous le bras et descendait. Nous demeurâmes quelques instants dans la cave, nous attendant à ce que le plafond s'écroulât... Mais tout restait calme. Le lendemain, la servante du colonel trouva un obus non explosé dans la pièce au-dessus du cabinet de Nicolas. (E. R.)

méconnaissable sous le régime soviétique. D'après G. qui l'avait revu, sa figure même était changée. Il avait grossi, ses traits étaient devenus cruels et imposants. Il fit une carrière soviétique, fut ambassadeur dans un poste important, puis commissaire du peuple. Sa transformation était stupéfiante. Ce phénomène tranche le problème de la personne. La personne est l'invariable dans le changement.

Un des caractères frappants de la révolution bolchévique fut l'apparition de nouveaux visages dont on ignorait l'expression auparavant. D'autres, connus, s'étaient métamorphosés. On n'avait jamais rencontré de types semblables parmi le peuple russe. Un nouveau type anthropologique, sans bonté, sans la mollesse ni le vague des traits russes d'antan, se dessinait : des visages glabres, bien rasés, durs, agressifs et énergiques. Nulle ressemblance avec la figure de la vieille intelligentzia russe, qui avait préparé la révolution. Le nouveau type d'homme était issu de la guerre et c'est elle qui a fourni les cadres bolchévistes. C'est un type aussi militarisé que fasciste. J'en ai souvent parlé.

De surprenantes métamorphoses se produisent chez les hommes et chez les peuples. Cela représentait pour moi une nouvelle expérience douloureuse. Plus tard, de semblables métamorphoses eurent lieu en Allemagne et, sans doute, en ira-t-il de même en France. Je garde de ces années en Russie soviétique, le souvenir d'une période acerbe avec une grande intensité de vie. L'atmosphère communiste était angoissante, irréelle en quelque sorte. La catastrophe révolutionnaire en Russie faisait éprouver un frisson mystique, dont la révolution en France fut absolument dépourvue. Je déployai [289] une grande activité, mais non politique. Les relations entre les hommes, à cette époque extraordinaire, furent très bonnes, à la différence de l'émigration.

Ma lutte contre le communisme a été spirituelle, non politique, ce fut une lutte contre l'esprit du communisme, contre sa haine de l'esprit. Convaincu de la mort irrémédiable de l'ancien régime, je n'ai jamais été qu'un restaurateur. Je m'éloignai des émigrés et de leurs tendances, j'étais hostile à toute intervention du dehors, à l'ingérence étrangère dans les affaires russes. J'étais persuadé que la responsabilité des horreurs révolutionnaires incombait avant tout aux hommes de l'ancien régime et que le rôle de juges ne leur convenait point. Plus tard, je reconnus que c'étaient également les militants culturels de la

renaissance russe les responsables du caractère antispirituel et anticulturel de la révolution russe. La renaissance russe fut asociale et trop aristocratique. Mais c'est, peut-être, au christianisme historique, aux chrétiens n'ayant pas accompli leur devoir, qu'incombe la plus lourde responsabilité. Je reconnus que le communisme était un rappel du devoir non accompli. C'est le vrai communisme qui aurait dû être réalisé, surtout par les chrétiens et, dans ce cas, le faux communisme n'eût pu triompher. Cette conscience devint à l'étranger, un des motifs les plus essentiels de mon action chrétienne. Le communisme, à mes yeux, ne fut pas seulement une crise du christianisme, mais aussi une crise de l'humanisme. C'était pour moi un des principaux sujets de méditation.

Très concentré sur les problèmes de philosophie historique, je croyais cette époque tout à fait propice à l'historiosophie. Mes pensées furent en grande partie confirmées par l'irruption du fascisme occidental qui, sans le communisme russe et Lénine, eût été impossible. Toute l'histoire occidentale de l'entre-deux-guerres fut déterminée par la crainte du communisme.

[290]

La Révolution russe fut aussi la fin de l'intelligentzia russe. Les révolutions font toujours preuve d'ingratitude. La Révolution russe fut d'une ingratitude noire à l'égard des intellectuels qui l'avaient préparée, elle les persécuta et les jeta dans l'abîme, comme elle y précipita l'ancienne culture russe, qui fut toujours antigouvernementale par nature. L'expérience révolutionnaire en Russie confirma ma pensée, déjà ancienne, sur le caractère aristocratique, non démocratique de la liberté. La liberté, les masses insurgées ne s'y intéressent pas et n'en éprouvent pas le besoin, elles sont incapables de porter son joug. Dostoïevsky l'avait profondément compris. Les courants fascistes en Occident attestent cette vérité, car ils se placent sous le signe du Grand Inquisiteur : le refus de la liberté spirituelle au nom du pain. La volonté de puissance s'avéra plus forte dans le communisme russe que la volonté de liberté. L'élément impérialiste y domine l'élément socialo-révolutionnaire, et c'est justement cet élément impérialiste qui m'est le plus antipathique. Les années passées en Russie soviétique, dans l'atmosphère de la révolution, me donnaient le sentiment d'une vie âpre, intense, pleine de contrastes. Je n'étais nullement déprimé ni passif, comme on le fut lors de la catastrophe française, j'étais au

contraire actif. Lors même de l'introduction du travail public obligatoire, quand il a fallu racler la neige et faire des travaux physiques en banlieue, je ne me sentais ni oppressé ni malheureux, quoique je ne fusse habitué qu'au travail intellectuel et que le travail corporel me fatiguât. Je le considérai même comme une chose juste, mais mal organisée. Il y eut une période de demi-famine, mais la nourriture semblait avoir un goût meilleur qu'au temps de la prospérité. Je logeais toujours dans notre appartement aux meubles familiaux, les murs garnis de portraits d'ancêtres, des généraux avec étoiles et décorations. Mon cabinet et ma bibliothèque demeuraient [291] intacts, c'est ce que j'appréciais énormément. Malgré mon attitude intransigeante à l'égard du gouvernement soviétique, avec lequel je ne voulais avoir rien de commun, je possédais des sauf-conduits protégeant mon logement et mes livres. En pays communiste, des papiers de ce genre avaient une valeur sacrée. C'était en quelque sorte le règne de la bureaucratie et de la paperasserie. A cette époque, un trop grand nombre d'écrivains fréquentaient le Kremlin, rencontrant le mécène Lounarcharsky, collaborant aux sections littéraire et artistique. J'y étais hostile, je ne voulais pas voir le camarade de mes jeunes années, Lounarcharsky, et j'ai rompu avec de vieux amis tels que W. Iwanov et M. Guerchenson, considérant leur conduite comme conformiste et conciliatrice.

Aujourd'hui, je crois que j'ai parfois été injuste, surtout à l'égard de Guerchenson. L'ordre soviétique à cette époque n'était pas encore entièrement élaboré et organisé, il ne pouvait encore être appelé totalitaire, il était contradictoire. Avant l'introduction de la ration « académique », obtenue par un grand nombre, la ration fut conférée à douze écrivains parmi les plus connus qu'on surnomma « les immortels ». Je fus un de ces privilégiés, sans que je susse pourquoi. A ce moment même, je fus arrêté et gardé par la Tchéka [16].

---

[16] À la veille de son arrestation, Nicolas et moi fûmes convoqués aux travaux obligatoires. N. était souffrant, il avait la fièvre. Il a fallu nous lever à 5 heures et aller à l'appel. Il gelait à -35°. Dans un local bas, froid et sombre, faiblement éclairé par des lampes à pétrole, se tenait une foule de « bourgeois ». On les appelait par numéros. Les gens mal vêtus, tremblants de froid, pâles et exténués, le bruit des armes, les méchants cris du commandant, tout rappelait une scène de l'Enfer de Dante. Ensuite nous fûmes rangés en colonnes et entourés de soldats, comme des bagnards, menés à plusieurs verstes de la ville pour casser la glace et nettoyer la voie ferrée. Arrivés à la gare, les hommes furent séparés

C'étaient encore des représentants de l'intelligentzia russe qui siégeaient au Kremlin : Kaménev, Lounarcharsky, Boukharine, Riazanov, et leur conduite à l'égard des écrivains et des savants non communistes fut différente de celle des tchéquistes, ils se sentaient confus devant la Russie intellectuelle opprimée.

*
* *

Au cours des cinq années vécues sous le régime soviétique, mon activité fut très variée. En 1918, je pris part à la procession ecclésiastique des paroisses, à la tête de laquelle se trouvait le Patriarche. Ce fut une démonstration grandiose. Les participants n'étaient pas sûrs de rentrer sains et saufs. Mais il n'y eut pas de

---

des femmes : les hommes devaient fendre la glace au moyen de pesants leviers, les femmes en charger les wagons. On avait mis deux femmes par wagon. Une jeune fille fut ma partenaire, je n'oublierai jamais son visage. En veste courte, chaussée de petits souliers, elle soulevait les masses glacées avec des mains bleuies et tremblantes, des larmes coulaient de ses yeux. Nous finîmes le chargement au crépuscule. Je m'approchai de Nicolas. Fatigué et pâle, il tenait à peine sur ses jambes. Nous n'avions rien mangé de la journée. Après le travail, on nous distribua des morceaux de pain noir.

Il faisait nuit lorsque nous arrivâmes chez nous. Je me hâtai de porter un petit poêle dans la chambre de N., nous brûlions des meubles anciens amenés de la propriété de ma mère. Nicolas fendait des tables et des fauteuils en chêne. Nous le persuadâmes de se coucher de bonne heure. A minuit on frappa des coups durs à notre porte d'entrée. Je sursautai et vis devant moi des soldats armés menés par un tchéquiste. « Est-ce là l'appartement de B-ev ? » Pour avertir Nicolas, je criai : des tchéquistes ! Un soldat me ferma la bouche. Lorsqu'ils entrèrent dans la chambre, N. était déjà levé et disait d'une voix calme : « Inutile de perquisitionner. Je suis un adversaire du bolchévisme et n'ai jamais dissimulé ma façon de voir. Vous ne trouverez rien dans mes papiers que je n'aie déjà proclamé à voix haute dans mes conférences et réunions. » Néanmoins le tchéquiste fouilla les tiroirs : la perquisition dura jusqu'à l'aube. Ensuite, il ramassa les papiers suspects et nota : « B-ev avoue être adversaire du bolchévisme à cause de sa foi chrétienne. » On lui permit d'emporter quelques vêtements chauds et ils obligèrent le malade exténué à aller à pied à la prison de Loubianska. (E. R.)

victimes. Je continuai à écrire, comme de coutume, quoique je ne pusse rien publier. J'écrivis quatre livres, entre autres *le Sens de l'Histoire*, auquel j'attribuais de l'importance et un livre philosophique sur Dostoïevsky. Ces deux livres étaient nés de mes cours [293] et de mes conférences. Je méditais beaucoup sur des problèmes de philosophie de l'Histoire. Les catastrophes historiques et les crises favorisent ce travail. Le livre sur Dostoïevsky, je l'ai fait surtout sous l'influence de mes méditations sur la légende du Grand Inquisiteur, à laquelle j'attribuais une importance immense. Je collaborais très activement à l'administration de l'Union russe des écrivains, je fus l'adjoint du président de l'Union et je remplaçai pendant un an le président qui, pour des raisons de tactique, ne fut pas élu [17].

Lorsqu'il s'agissait de démarches en faveur des écrivains, membres de l'Association, lorsqu'il fallait les libérer de prison ou les préserver de l'expulsion, c'est moi qu'on priait habituellement d'aller trouver Kaménev dans la maison du Soviet des députés ouvriers de Moscou, ancienne maison du gouverneur-général. Il faut reconnaître que Kaménev, [294] si malheureux par la suite, fut toujours attentionné et prêt à défendre les savants et les écrivains. Il a beaucoup fait sous ce

---

[17] Un soir — je ne me souviens plus de l'année — Nicolas rentrait d'une réunion de la « Société des Ecrivains », où il était adjoint du président Zaïtzev. Indigné et ému, il raconta la scène qui s'y était passée. Le colonel A., homme d'une culture raffinée, ayant beaucoup voyagé, traduisant Calderon, appréciant L. Bloy etc. — ce qui ne l'empêchait pas de trouver du plaisir à assister aux exécutions des révolutionnaires — avait beaucoup de sympathie pour N. et venait nous voir lors de ses passages à Moscou. N. ne l'aimait pas. Au milieu de la révolution, il apparut subitement, vêtu en simple matelot, et nous parla de Sébastopol, en mélangeant son récit de phrases révolutionnaires et en exprimant son admiration pour le prolétariat. N. l'écouta en silence et dit après son départ : « S'il revient, ne le recevez plus. » Le colonel A. est devenu membre de la « Société des Ecrivains ». A la réunion dont il nous parlait ce soir, le colonel invita les assistants à honorer, en se levant, la mémoire de Klara Tzetkine et de Carl Libknecht, déchirés par la foule. C'était une provocation éhontée. Tout le monde se leva. Nicolas, au premier rang, resta assis. « Je ne puis naturellement sympathiser avec le meurtre féroce, — nous disait-il — mais je savais que c'était fait pour nous railler et pour nous provoquer... » « Demain tu seras arrêté », répondit ma sœur angoissée. Mais N. ne fut pas arrêté, le colonel ne le dénonça pas. Ayant rencontré une connaissance commune, il lui dit en riant : « Je l'ai fait exprès, je voulais voir si N. B. aurait la frousse. C'est un brave ! » — On se disait que le colonel A. servait la Tchéka. (E. R.)

rapport pour l'intelligence pourchassée. Mais aller le voir représentait pour moi un sacrifice. Quoique aimable, Kaménev avait déjà les allures d'un haut dignitaire et portait une pelisse à col de castor. Cette ambiance bureaucratique me dégoûtait. Un jour, il me fallut aller chez Kalinine avec d'autres membres de l'administration de l'Association des Ecrivains, pour demander la libération de N. Ossorguine, arrêté pour l'affaire du Comité de secours aux victimes de la famine, et qui était malade. Nous nous référâmes à Lounarcharsky. Le chef d'Etat, Kalinine, prononça alors cette parole stupéfiante : « Une recommandation de Lounarcharsky est sans importance, tout comme serait la mienne. Autre chose, serait une recommandation du camarade Staline ! » Le chef d'Etat reconnaissait ne jouer aucun rôle. En 1920, je fus élu par la Faculté, Professeur de l'Université de Moscou et j'y donnai des cours pendant une année. Dans mes conférences, je faisais la libre critique du marxisme, cela était encore possible à ce moment. Mon existence matérielle n'était assurée que par ma collaboration à la boutique des écrivains représentée par M. Ossorguine. Cette boutique devint un centre littéraire et un lieu de rencontre, une sorte de club.

Au cours des cinq années de ma vie en Russie soviétique, on se réunissait chez nous, les mardis, si je ne me trompe, dans l'Impasse Petit-Wlassievsk, on y faisait des exposés et on causait [18].

---

[18] Nicolas fut d'avis que la communion spirituelle ne devait pas cesser sous la terreur et que la vie spirituelle devait continuer. Malgré l'interdiction de toute réunion, on se réunissait chez nous tous les mardis, pour traiter de divers problèmes intellectuels. Ce fut la seule maison à Moscou où vinrent des gens de toutes tendances, commençant par ceux de la gauche extrémiste et finissant par la droite, sauf les bolchévistes naturellement. Les invités, en pelisse et en bottes, prenaient place dans notre salon glacial. Le tapis se couvrait de flaques de neige fondante. Pour réchauffer les assistants, je distribuais des tasses d'infusion de bouleau, bien chaude, avec des petits gâteaux de carottes râpées. Il n'y avait pas de sucre. Un jour, un ami nous apporta un journal envoyé de France, au musée Roumiantzevsk. Un monsieur X... affirmait dans un article que la liberté de parole existait en Russie. Il en voyait la preuve dans ce fait que, tous les mardis, les représentants de diverses tendances se réunissaient chez le philosophe connu, N. Berdiaev, où, assis dans de confortables fauteuils tendus de soie fraise, ils dégustaient le thé dans des tasses antiques dorées, avec de bons gâteaux, tout en discutant calmement des problèmes divers. L'auteur de l'article, dans sa candeur et entrainé par le beau mythe communiste, semblait ne pas se douter du danger d'un an de prison au moins qui menaçait Nicolas par suite de cet article. Je crois que ces réunions furent une des causes de son

[295]

À la même époque, je parlais publiquement devant des auditoires immenses et pour moi inconnus. J'en garde spécialement un souvenir. Le club des anarchistes, encore toléré, annonça une discussion sur le Christ. On m'invita à prendre la parole, comme furent aussi invités des évêques et des prêtres, qui ne vinrent point. Il y eut des tolstoïens, des adeptes de Fédorov qui alliaient l'idée de la résurrection des morts et le communisme anarchique, il y eut de simples anarchistes et des communistes. À peine entré dans la salle archipleine, je ressentis l'atmosphère incandescente et très tendue. Il y avait beaucoup de soldats, de matelots et d'ouvriers. C'était l'atmosphère de la révolution encore informe et non organisée, telle qu'elle fut de la fin de 1918 au début de 1919.

Un ouvrier parla de l'Evangile, affirmant que la science avait prouvé que la Mère du Christ était une prostituée et que le Christ lui-même était le fils illégal d'un soldat romain. Des applaudissements frénétiques éclatèrent. Il est bien difficile de discuter avec un adversaire rustre et sans culture.

Ensuite, ce fut un tolstoïen qui parla, très agressif [296] envers l'Église. Puis un adepte de Fédorov se disant biocosmiste, proféra les sottises incroyables contenues dans l'*Evangile de la Jument*. Il conclut que le programme social était déjà réalisé au maximum et qu'il fallait mettre à l'ordre du jour la résurrection cosmique des morts, ce qui provoqua les rires de l'auditoire.

Enfin, ce fut le tour d'un anarchiste, c'est celui qui parla le mieux de tous et fut le plus convenable. J'ai fait pendant quelque temps des cours à un établissement typique à l'époque, l' « Institut gouvernemental de la parole ». Mon sujet était l'éthique de la parole. Parmi mes auditeurs, il y avait bon nombre d'anarchistes avec lesquels, après les cours, j'avais des échanges de vues. Ils étaient très sympathiques et s'intéressaient aux problèmes intellectuels.

Ayant entendu tous les exposés sur le Christ, je vis que, dans une telle ambiance chargée de passion et si primitive intellectuellement, il

---

arrestation. C'est, sans doute, le même auteur qui dans les *Nouvelles* contait que la question suivante avait été discutée un de ces mardis : « Lénine, est-il, oui ou non, l'Antéchrist ? » Il fut décidé qu'il n'en était que le précurseur. (E. R.)

me serait très malaisé de parler. Mais ayant fait un grand effort spirituel et ayant concentré mon énergie, je demandai la parole. A l'instant même, j'éprouvai une inspiration puissante et je parlai mieux que jamais. Ce fut le plus beau succès de ma vie. Trouvant les mots appropriés, je dis, à peu près, ce que plus tard j'exposai dans ma brochure intitulée *De la dignité du christianisme et de l'indignité des chrétiens*. Les auditeurs se montrèrent d'abord hostiles, il y eut des sifflements et des appels railleurs. Mais je sentais grandir mon emprise et je terminai au bruit des applaudissements. Certains m'abordèrent pour me serrer la main en me remerciant.

Je me souviens de même de ma conférence publique *Science et Religion*, dans l'immense salle du musée polytechnique. Il y avait environ deux mille auditeurs, avec une majorité d'ouvriers et de soldats ; beaucoup étaient communistes. Après la conférence, le public exigea des débats, mais je dus répondre que la conférence avait été autorisée sans [297] débats. Un homme d'aspect déplaisant qui se tenait derrière moi s'avança et déclara : « Au nom de la Commission extraordinaire de Russie, j'annonce l'ouverture des débats ! »

Je sentis que les auditeurs étaient très intéressés par les problèmes que j'avais posés. L'atmosphère était lourde comme à l'ordinaire en Russie soviétique. L'incident le plus curieux se produisit pendant mon retour à pied. Un groupe d'ouvriers me suivait et l'un d'eux, qui me parut le plus intéressant, attaqua la religion et Dieu avec une grande véhémence. Je lui demandai pourquoi il écoutait des conférences comme la mienne, avec de telles dispositions d'esprit. La réponse vint, inattendue : « Je veux la réfutation des preuves antireligieuses ! » — Chez un grand nombre d'auditeurs en Russie soviétique, j'ai trouvé un intérêt plus intense pour les problèmes philosophiques et religieux que chez les jeunes de l'émigration russe. Là-bas je sentais l'immensité de la Russie, sa puissance élémentaire.

*

* *

La nature de la révolution bolchéviste et ses résultats positifs, plus encore que ses destructions, me firent bientôt réaliser le danger

menaçant la culture spirituelle. La révolution n'épargnait pas les créateurs culturels, elle considérait les valeurs spirituelles d'un œil soupçonneux et hostile. Fait curieux, quand il a fallu enregistrer l'Association des écrivains russes, il ne se trouva pas une branche de travail à laquelle on pût rattacher cette association. Finalement, elle fut incorporée à la catégorie des imprimeurs, ce qui était absurde.

La symbolique idéologique qui déterminait la révolution non seulement ne reconnaissait pas l'esprit et son activité, mais elle voyait dans l'esprit un obstacle à la réalisation de l'ordre communiste, et un facteur contre-révolutionnaire. [298] La révolution ruina et brisa la tradition de la renaissance culturelle russe du début du XXe siècle. Or, il restait encore des personnalités attachées à la culture spirituelle russe. L'idée m'était venue qu'il fallait absolument réunir ces personnes pour former un centre culturel et spirituel, mais qui ne serait pas une restauration des sociétés religieuses et philosophiques. Cette association serait plus vaste ralliant des hommes de toutes tendances qui reconnaîtraient la valeur de la liberté et de toute culture spirituelle. Je fus l'initiateur et le président de la Libre Académie de la Culture spirituelle qui dura trois ans (1919-1922) et se termina à mon départ.

Cette fondation originale surgit des entretiens tenus dans ma maison, son importance consista dans le fait que ce fut le seul endroit, durant ces dures années, où la pensée put évoluer librement et où furent posés des problèmes d'un niveau culturel élevé. Nous organisions des cours, des conférences, des réunions publiques suivies de discussions.

Nous ne pouvions pas posséder un local à nous, cette Académie étant effectivement indépendante et non gouvernementale. Les conférences publiques eurent lieu aux cours féminins supérieurs, d'autres en divers endroits et dans des établissements soviétiques, où nous avions des relations. Pendant quelque temps, je fis mes cours dans le « Centrospirt ». La *Pravda* écrivit à ce propos que des conférences spirituelles et religieuses ne devraient pas être tolérées dans un établissement soviétique. L'auteur de cette note qui était une dénonciation, voulant faire de l'esprit, terminait en disant que la religion et l'alcool allaient toujours ensemble.

En conséquence et en tant que président de la Libre Académie, je fus mandé par la Tchéka pour des explications ; fut mandé de même le président du « Centrospirt ». Je montrai le papier signé par Kaménev,

disant que l'Académie était enregistrée au Soviet des députés ouvriers de [299] Moscou. C'est à grand' peine que j'expliquai au juge d'instruction ce qu'est la culture spirituelle et en quoi elle se distingue de la culture matérielle. Tout cela n'eut pas de conséquences, ce ne fut qu'un des faits qui servirent de prétexte à mon expulsion de la Russie soviétique.

Je faisais des conférences d'histoire et de philosophie religieuse. Un cours fut consacré à Dostoïevsky. Ces conférences qui me servirent de base pour mes livres, furent très fréquentées. Ordinairement, il y avait un jeune homme au premier rang, c'était indubitablement un agent de la Tchéka. Je parlais toujours en toute liberté, sans dissimuler ma pensée. Les débats à la suite des conférences publiques étaient aussi libres. Ce furent les exposés publics de la dernière année qui obtinrent le plus grand succès. Aux trois exposés (sur le livre de Spengler, traitant de la magie et sur le mien traitant de la théosophie) il y eut une telle foule que des gens restaient dehors, l'escalier était embouteillé et j'avais de la peine à pénétrer dans la salle en déclarant que j'étais le président.

Un jour, au cours d'un exposé, je reçus, en tant que président, un billet de l'Administration des cours féminins supérieurs, disant que, par suite de la trop nombreuse réunion, le plancher risquait de s'effondrer. Pourtant nos réunions n'étaient jamais annoncées par la presse, elles l'étaient aux séances précédentes ou bien par la « boutique des écrivains ».

Une grande soif intellectuelle, un grand besoin de pensée indépendante se manifestaient alors. Cette soif et ce besoin, on a réussi, sans doute plus tard, à les étouffer. Mais il était impossible de les étouffer entièrement et j'ai la certitude que la libre pensée continuait d'exister dans les catacombes de Russie. J'ai reçu à Paris, une lettre d'un jeune homme qui, déjà, confirmait cette certitude [19]. Cette lettre, remarquablement intéressante, je l'ai publiée dans *Poutj* [300] (Voie). De mon temps, la période communiste constructive n'était pas encore avancée, l'élément révolutionnaire n'était pas disparu et le totalitarisme soviétique n'avait pas encore envahi toute l'existence — il embrassait principalement les domaines politiques et économiques.

---

[19] Ecrite en 1941.

On pouvait encore publier quelques livres non gouvernementaux. Je ne voulais pas quitter la Russie et devenir un émigré. Je croyais à la transformation intérieure du communisme, à la libération qui résulterait d'un renouveau spirituel. Je sentais la présence d'un élément humain qui rendait possible l'action spirituelle et créatrice. Mais je me suis heurté à des obstacles extérieurs.

Je ne puis dire que j'aie dû subir des persécutions particulières de la part du gouvernement soviétique. Mais cependant je fus arrêté par deux fois, emprisonné pour peu de temps par la Tchéka et la Guépéou, et ce qui est plus grave je fus expulsé de Russie : voici vingt-cinq ans que je vis à l'étranger. La première de ces arrestations se rattache à l'affaire du Centre dit « tactique », qui ne me touchait pas directement. Un grand nombre de mes amis furent arrêtés et jugés au cours d'un procès où je ne fus pas cité. Un soir, lors de mon séjour dans la prison intérieure de la Tchéka, on m'appela à l'interrogatoire. C'était à minuit. On me conduisit par d'innombrables couloirs et de sombres escaliers. Enfin, nous arrivâmes à un couloir éclairé et propre, avec un tapis, et nous entrâmes dans un cabinet illuminé, où je remarquai, à terre, la peau d'un ours blanc. À côté du bureau se tenait un inconnu en uniforme avec l'étoile rouge. Il était blond, avec une barbe en pointe et des yeux gris, troubles et mélancoliques ; son allure ne manquait ni de grâce ni d'éducation. Il m'invita à m'asseoir disant : « Je suis Dzerjinsky. » C'était le nom du créateur de la Tchéka, nom sanglant qui terrifiait la Russie.

Je fus le seul parmi de nombreux prisonniers que D. [301] interrogea personnellement. Son réquisitoire avait un caractère solennel, Kaménev vint y assister, ainsi que Menjinsky, en remplacement du président de la Tchéka, qu'autrefois j'avais rencontré à Pétersbourg, il était alors un romancier sans succès.

Aux moments catastrophiques et dangereux, je n'éprouve jamais l'oppression ni la peur, au contraire prêt à passer à l'attaque je m'exalte. C'est, peut-être, l'effet de mon sang guerrier. Je décidai d'attaquer plutôt que de me défendre, transformant l'entretien en une discussion idéologique. Je dis à D. : « Remarquez que je vous dirai ma pensée sans détour, je considère cette attitude comme conforme à ma dignité de penseur et d'écrivain. » D. me répondit : « C'est à quoi nous nous attendons de votre part. »

Alors je résolus de prendre la parole avant qu'on ne me questionnât, je parlai quarante-cinq minutes environ, ce fut toute une conférence. Je parlai idéologie, cherchant à expliquer les raisons religieuses, philosophiques, morales de mon hostilité à l'égard du communisme, tout en assurant que je n'étais pas un homme politique. D. m'écoutait attentivement, ne m'interrompant que par de rares remarques. Ainsi il dit par exemple : « On peut être matérialiste en théorie et idéaliste dans la vie, et vice-versa. »

Après mon long discours qui, je l'appris plus tard, plut à D. par sa droiture, il me posa quelques questions au sujet des hommes. J'étais décidé à ne parler de personne, j'avais l'expérience des interrogatoires de l'ancien régime. A une des questions particulièrement pénibles, D. donna la réponse lui-même, me tirant ainsi d'embarras. Comme je l'ai su par la suite, la plupart des prisonniers s'étaient eux-mêmes accusés, provoquant de ce fait l'accusation. Finalement, D. me dit : « Je vais vous libérer à l'instant même, mais vous ne pourrez pas quitter Moscou sans autorisation. » Et s'adressant à Menjinsky : « Il est tard et chez nous le banditisme est très développé. Ne pourriez-vous pas emmener [302] M. Berdiaev en voiture ? » Mais on ne trouva aucune voiture, et un soldat m'emmena sur sa motocyclette.

À ma sortie de la prison, le chef, ancien maréchal des logis de la garde, qui descendait mon bagage, me demanda : « Cela vous plaît-il chez nous ? »

Le régime pénitencier de la Tchéka était beaucoup plus dur, la discipline plus sévère que sous l'ancien régime. Nous nous trouvions complètement isolés, ce qui n'existait pas dans les prisons anciennes. D. me parut très convaincu et sincère. Je ne le croyais pas mauvais, et même je pense qu'il n'était pas cruel par nature. C'était un fanatique, il paraissait possédé. Il y avait en lui quelque chose d'angoissant et une certaine finesse polonaise. Autrefois, il désirait se faire moine, il transforma sa foi fanatique en communisme. Quelque temps après les arrestations, eut lieu le procès tactique. Il fut ouvert au public et j'assistai aux séances. Je connaissais personnellement certains des accusés. L'impression de ce procès fut très pénible, il y avait là une mise en scène, mais tout était déterminé d'avance. Quelques-uns des accusés se montraient très dignes, mais l'attitude des autres fut humiliante. L'arrêt fut modéré et assez clément.

Je pus vivre en paix pendant un certain temps. La situation commença à changer dès le printemps 1922. Le front antireligieux s'était formé et les persécutions antireligieuses commencèrent. Nous passâmes l'été de 1922 à Barvikh, endroit ravissant au bord de la Moskowa, près d'Arkhangelsky des Joussoupov, où demeurait alors Trotzky.

Les forêts de Barvikh étaient merveilleuses et nous nous livrâmes au plaisir de ramasser des champignons, oubliant le cauchemar soviétique qui était moins sensible à la campagne. J'allai à Moscou une seule fois, et c'est justement cette nuit-là, l'unique au cours de l'été, alors que je couchais dans notre logement, qu'on vint perquisitionner chez moi et m'arrêter.

[303]

De nouveau, je fus installé dans la Tchéka nommée maintenant la Guépéou. J'y restai huit jours. On me fit comparaître devant le juge d'instruction et on m'annonça que je serais expulsé. Je dus signer un papier certifiant que, si je réapparaissais à la frontière russe, je serais fusillé. Après quoi je fus libéré.

Deux mois se passèrent avant notre départ. Nous étions tout un groupe d'écrivains, de savants et de militants culturels, dont on n'espérait plus l'adhésion à la foi communiste. Toutefois, la singulière procédure d'expulsion ne fut pas réitérée. C'était pour des raisons idéologiques et non politiques, que j'étais expulsé, et lorsqu'on me l'annonça, j'en fus désolé. Je ne voulais ni émigrer, ni me mêler à l'émigration qui m'était antipathique. Pourtant je sentais que j'arriverais dans un pays plus libre où je pourrais respirer. Je ne supposais pas que mon exil durerait plus de vingt-cinq ans.

L'Ambassade allemande nous fut d'un grand secours en refusant des visas collectifs et en nous concédant des visas personnels pour l'Allemagne. Je fus mandé chez Menjinsky, afin de solliciter l'accélération de notre départ. Je trouvai le couloir et la salle d'attente de la Guépéou remplis d'ecclésiastiques, c'étaient les réformés de l'Église vivante. Spectacle lamentable... Je rejetai cette église dont les chefs avaient commencé par dénoncer le patriarche et l'église patriarcale, ce n'est pas ainsi que se fait la réforme que je trouve, moi aussi, désirable. Dans la salle d'attente de la Guépéou, je me heurtai à l'évêque Antonin que j'avais rencontré à Pétersbourg. C'était un des

hommes les mieux doués et les plus progressistes du clergé russe, il prenait une part active aux réunions religieuses et philosophiques. Mais son rôle dans la formation d'une église réformée fut vilain, il ne faisait que menacer et dénoncer. L'évêque Antonin m'aborda et me donna l'accolade, voulant se livrer [304] à l'échange de souvenirs familiers, ce que je trouvai déplacé. Je fus très sec. C'est une de mes dernières impressions de la Russie soviétique.

Le départ fut très pénible, il fallait tout quitter pour un avenir incertain. Mais le voyage qui m'attendait était intéressant et j'étais à la veille d'une époque créatrice. Mon expulsion me semblait providentielle, c'était l'accomplissement de mon destin.

*
* *

J'ai beaucoup écrit, à l'étranger, sur le communisme et la révolution russe, cherchant à interpréter cet événement capital pour le destin du monde et pour celui de la Russie. J'ai fait l'effort spirituel nécessaire afin de m'élever au-dessus des camps, de m'épurer de la passion, d'entrevoir non seulement l'erreur, mais aussi la vérité du communisme. En observant la disposition des esprits à l'intérieur de l'émigration, je constatai que j'étais un de ces hommes, rares parmi les émigrés, à être dénué de ressentiment à l'égard des communistes.

Ma façon de juger le communisme n'était pas influencée par mes sentiments personnels à son égard et cela déplaisait aux émigrés. Ce que j'opposais au communisme, c'était avant tout le principe de la liberté spirituelle qui, pour moi, est primordial et absolu, et dont il est impossible de se dessaisir pour les biens de ce monde, quels qu'ils soient. Je soutenais également le principe précieux entre tous, celui de la personne indépendante de la société et de l'Etat ainsi que de l'ambiance extérieure. Par conséquent, je défendais l'esprit et les valeurs spirituelles.

Or, le communisme tel qu'il se manifesta à travers la révolution russe, rejetait la personne et rejetait l'esprit. C'est là et non pas dans son système social que paraît le mal démoniaque du communisme. Je consentirais à reconnaître [305] l'organisation communiste sociale,

économique et politique, mais non son caractère spirituel. Je suis, du point de vue religieux et philosophique, un anticollectiviste convaincu et acharné, mais je ne suis nullement antisocialiste. Seulement mon socialisme est personnaliste, non autoritaire et n'admet pas la primauté de la société sur la personne, il part de la valeur spirituelle de chacun, parce que tout homme est un libre esprit, une personne, une image de Dieu. Je suis anticollectiviste, parce que je nie l'extériorisation de la conscience personnelle transposée sur le collectif. La conscience est le plus profond point de contact de l'homme avec Dieu. La conscience collective est un terme métaphorique. La conscience se transforme sous l'emprise de l'idolâtrie. En tant que religion, et le communisme veut en être une, le communisme fait du collectif une idole aussi exécrable que l'idole de l'Etat, de la nation, de la race, de la classe, auxquelles il se rattache.

Mais socialement le communisme a raison, contrairement au capitalisme mensonger et aux injustes privilèges sociaux. Le mensonge du communisme est celui de tout totalitarisme. Le communisme totalitaire est une pseudo-religion et c'est notamment comme telle qu'il persécute toutes les religions, c'est une concurrence. Plus tard, la ligne de conduite à l'égard de la religion en Russie soviétique subit un changement. Comme les totalitaristes fascistes et nationaux-socialistes, le communisme demande le rejet de la conscience religieuse et morale, le rejet de la dignité suprême de la personne qui est un esprit libre. Ce furent les anciennes théocraties qui donnèrent l'exemple du totalitarisme violent.

Le moderne est l'inverse de la crise chrétienne, le totalitarisme correspond au besoin spirituel, il est un ersatz religieux. C'est le christianisme qui aurait dû être totalitaire, mais librement et sans contrainte. Or, après l'échec de la théocratie dominatrice, le christianisme devint partiel, il fut [306] refoulé dans un repli de l'âme, évincé de tous les domaines de la vie. Tandis que ce qui aurait dû être partiel : Etat, race, collectif, social, technique devint totalitaire. C'est là que se trouve l'origine de la tragédie contemporaine.

Lors de mon expulsion de Russie, un communiste, K., homme assez doux et relativement cultivé, président de l'Académie des arts et des sciences, dont j'étais membre, me dit ce mot curieux : « Le Kremlin espère qu'en Europe occidentale, vous comprendrez qui est dans le vrai », c'est-à-dire que je reconnaîtrai l'injustice du monde capitaliste.

Seul un communiste intellectuel d'ancienne formation pouvait prononcer un mot pareil. Je n'avais pas besoin d'être expédié en Europe occidentale, pour constater le mensonge du monde capitaliste, je l'avais toujours compris, je n'avais jamais sympathisé avec le monde bourgeois. Je l'avais exprimé avec le plus de force dans mon livre *Sens de l'acte créateur*.

En Occident, mes sentiments rejoignirent les opinions sociales de ma jeunesse, mais sur de nouvelles bases spirituelles. Ce fut à la suite d'une double réaction : d'abord contre le monde bourgeois et capitaliste environnant, puis contre la mentalité des émigrés russes. Je fus toujours porté à protester contre mon ambiance, je lui fus toujours opposé, du reste, cet esprit de contradiction constitue aussi une sorte de dépendance. Pourtant, je n'ai pas entièrement justifié les espoirs du Kremlin, je suis resté l'adversaire spirituel du communisme totalitaire, tel que je le fus étant en Russie, ce qui n'empêche pas les cercles ignorants et monomanes de l'émigration de me considérer, sinon comme communiste, du moins communisant.

Effectivement, je suis métaphysiquement plus hostile au communisme que ne le sont les représentants de diverses tendances d'émigrés, dont la mentalité reconnaît la primauté du collectif, de la société et de l'Etat sur la personne. Pour [307] moi, je demeure personnaliste extrémiste, admettant la primauté de la conscience personnelle et de la personne sur la société et sur l'Etat. A mes yeux aucun collectif ne possède une réalité primordiale, je suis un fanatique de la réalité individuelle, personnelle et unique, et non collective ou générale. Or, la projection sociale du personnalisme métaphysique n'est pas la même que celle de l'individualisme social. C'est pourquoi, pour des gens de pensée stéréotypée, il est difficile de me comprendre. Le personnalisme est une doctrine métaphysique complexe, qui bouleverse la notion du réel.

Par suite de trop d'épreuves, mon sentiment de l'Histoire nourri surtout par l'observation de la vie des sociétés, mais aussi par les ouvrages historiques, est plein d'amertume. De temps à autre apparaissent des hommes chantant avec beaucoup d'entrain : « Loin de ceux qui exultent, qui bavardent, qui trempent leurs mains dans le sang, emmène-moi dans le camp de ceux qui périssent pour la grande œuvre d'amour ! » Et ils partent, ils se sacrifient, ils donnent leur vie. Mais voici qu'ils triomphent et bien vite, ils se transforment en ceux qui

« exultent, qui bavardent, qui trempent leurs mains dans le sang » ! Et alors arrivent d'autres hommes aspirant « au camp des mourants ». Ainsi se déroule, interminable, la tragicomédie de l'Histoire. Seul, le Royaume de Dieu se situe au-delà.

Essai d'autobiographie spirituelle

Chapitre X

La Russie et le monde occidental

En 1922, un groupe d'expulsés quitta la Russie. Nous partîmes par Pétersbourg et, par voie navale, pour Berlin, via Stettin. Nous étions environ soixante-quinze personnes, en comptant tous les membres des familles, aussi nous louâmes un bateau entier, le « Oberburgmeister Haken ». Ayant franchi la frontière maritime, nous fûmes enfin en sécurité, mais pour moi, au sentiment de la liberté acquise se joignait l'angoisse, à la pensée de m'éloigner, peut-être pour longtemps, de mon pays. Le voyage sur la mer Baltique par un temps merveilleux et au clair de lune, fut très poétique [20]. Une nouvelle ère commençait pour nous, exilés à l'avenir incertain. Les organisations allemandes de Berlin nous accueillirent très aimablement et nous aidèrent à nous installer. Quant aux représentants de l'émigration russe, ils n'étaient pas à la gare, à notre rencontre. J'ai toujours aimé l'Europe occidentale, malgré mon aversion pour son bourgeoisisme. [309] A Berlin, je fus sensible au contraste des deux mondes. Je ne me sentais pas déprimé, mais la Russie me manquait. L'Allemagne était très malheureuse à l'époque.

[20] Le capitaine du bateau n'avait jamais vu un temps aussi doux. Il nous montra un oiseau posé sur le mât pendant le trajet et dit : « Voilà un signe extraordinaire ! » (E. R.)

Berlin était rempli d'invalides de guerre. Le mark tombait de façon catastrophique. Les Allemands disaient : « L'Allemagne est perdue ! »

Ma première impression pénible se rattache à l'émigration. La majorité de ses éléments nous regardaient d'un œil soupçonneux et malveillant. Parmi eux, il y en avait même qui osaient dire que nous étions délégués, pour désagréger l'émigration. Bientôt eut lieu la rencontre de quelques expulsés avec des représentants de l'émigration « blanche ». À la tête de celle-ci, se trouvait P. Strouve que je connaissais de longue date. Notre divergence de vues était complète et finalement tous rapports entre nous cessèrent. Ce n'est que peu de temps avant sa mort, que nous nous revîmes paisiblement. Quant à la rencontre qui eut lieu avec les émigrés dans mon logement, elle se termina par une scène bruyante. J'étais absolument opposé à l'usage de l'intervention comme méthode anti-bolchéviste. Je ne croyais pas au mouvement blanc, je ne sympathisais pas avec lui, il me paraissait irrémédiablement dépassé, sans aucune importance et plutôt malfaisant. Mon seul espoir était que le bolchévisme fût vaincu de l'intérieur. Le peuple russe devait être son propre libérateur. J'étais convaincu que nous étions au seuil d'une nouvelle époque historique. Le type « émigré blanc » m'était désagréable, il était d'une impénitence dure comme la pierre, ne reconnaissant pas ses torts, et au contraire, demeurant dans l'orgueil de sa propre justice. Les émigrés de droite, je le sentais, détestaient la liberté et s'ils haïssaient les bolchévistes, ce n'était point parce que ceux-ci anéantissaient la liberté. Dans les milieux d'émigrés, la libre pensée était aussi peu admise qu'en Russie bolchéviste. La méchante disposition d'esprit de [310] l'émigration me navrait. Il y avait une sorte d'entêtement maniaque dans son habitude de ne parler que de bolchévisme, dans cette tendance à découvrir partout des agents bolchévistes.

C'était un véritable complexe psychopathologique, dont on n'est nullement guéri aujourd'hui même. Je m'étais prononcé, en 1922, dans le sens d'une reconnaissance du gouvernement soviétique par les nations occidentales, mettant fin ainsi à l'isolement de la Russie réintégrée dans la vie mondiale. Cette méthode ne pouvait qu'atténuer les mauvais côtés du bolchévisme. Cette idée terrifiait même les émigrés de gauche. Les premiers temps, j'évitais tout rapport avec les émigrés. Je ne fréquentais que le groupe des expulsés. Ce n'est qu'à Paris que commencèrent mes relations avec des milieux plus larges de

l'émigration, surtout avec celui de gauche, pour moi plus acceptable. Bientôt après notre arrivée à Berlin, le groupe des expulsés intellectuels qui manifestait une grande activité, inaugura une série d'entreprises. Je devais jouer le rôle d'un militant culturel et présider certaines de ses œuvres. Bientôt j'en fus lassé et revins à mon propre travail de pensée créatrice.

Grâce à la présence parmi nous de savants professeurs, nous pûmes fonder l'Institut scientifique russe, auquel je pris une part active en qualité de doyen. Je faisais devant un nombreux auditoire un cours d'histoire de la pensée russe et un autre, d'éthique. Le gouvernement allemand se montrait vivement intéressé et nous aidait. En général, les Allemands s'empressaient auprès des expulsés, organisaient en leur honneur, réunions et dîners auxquels des ministres étaient présents. Le gouvernement à ce moment était composé du centre catholique et des sociaux-démocrates. J'en ai connu plusieurs assez médiocres. Mais il faut dire que les Allemands furent incomparablement plus attentionnés à l'égard des intellectuels russes que ne le furent [311] les Français. Les Allemands s'intéressent au monde environnant, espérant s'y instruire, tandis que les Français sont enfermés dans leur propre culture, peu intéressés par celle des autres. Pourtant les Allemands sont beaucoup plus nationalistes et peuvent se montrer plus agressifs. Malgré mon activité, l'Institut scientifique russe, établissement académique, me restait assez étranger. L'organisation à Berlin de l'Académie religieuse et philosophique russe, due à ma propre initiative, eut à mes yeux une importance plus considérable et de longue durée. J'avais eu l'idée de continuer, à l'étranger, l'activité de la Libre Académie de Culture spirituelle, et celle des sociétés religieuses et philosophiques de Moscou. Il y avait pour cela assez de gens compétents parmi les Russes à l'étranger, principalement parmi les expulsés. Le titre d' « Académie », trop pompeux, me déplaisait. Pour moi l'académie religieuse et philosophique n'a jamais été une « académie », mais nous ne pouvions trouver d'autre appellation. Cette académie a pu s'organiser, grâce au concours de l'Union américaine de jeunes gens, l'YMCA, — concours qui continue. Cette organisation fut décidée chez le secrétaire de l'YMCA, P. Andersen, homme admirable qui a toujours montré beaucoup d'attention et de sympathie à l'égard des Russes. C'est grâce à Andersen, Laury et à quelques autres amis, que l'œuvre culturelle fut possible dans l'émigration. Je suis convaincu que

l'activité désintéressée de l'YMCA qui publiait les ouvrages des écrivains russes expulsés de leur patrie, sera appréciée par la Russie, lorsque la parole y sera libre. Parmi les Russes, il y avait S. Frank, avec lequel, à Berlin, je travaillai en collaboration étroite.

Chez P. Andersen je rencontrai le Suisse G. Koulmann, alors également secrétaire de l'YMCA, par la suite militant de la Ligue des Nations. Nous fûmes frappés de trouver chez G. Koulmann une évolution intellectuelle voisine de [312] la nôtre, apparentée à bon nombre de nos vues. C'était un homme de haute culture. Nous eûmes par la suite l'occasion de contacts nombreux. L'YMCA américaine contribua beaucoup à la formation du « Mouvement des Etudiants chrétiens russes » — appellation inexacte, ce mouvement ne se composant pas d'étudiants. L'Académie religieuse et philosophique s'était aussi ralliée au mouvement chrétien des jeunes. Nous participâmes aux cercles, au moment du premier congrès de ce mouvement, à Pchérov (en Tchécoslovaquie). J'inaugurai l'activité de l'Académie par un exposé public sur le sens religieux de la révolution russe, en formulant quelques réflexions défavorables aux émigrés. L'auditoire était très nombreux, à ce moment Berlin était un centre russe. Le métropolite Euloge, arrivé de Paris et que je vis pour la première fois, assistait à mon exposé. L'Académie organisait aussi des conférences publiques mensuelles, suivies de débats. C'est là que mes divergences avec l'émigration se manifestèrent parfois de façon sensible. Mon activité dans l'ambiance russe me fut toujours un tourment, cette atmosphère n'était pas conforme à ma nature, je décevais tous les espoirs et on me prenait pour ce que je n'étais point en réalité. Je tenais surtout à l'indépendance et à la liberté du penseur, sans m'engager dans un parti. Cette atmosphère saturée d'hostilité contre la révolution bolchéviste, était en général réactionnaire par la nature de son émotion initiale, surtout dans le domaine religieux. Quant à moi, mes origines et ma nature me rendaient bien différent. J'étouffais dans cet air comprimé, je déplorais l'affaiblissement des intérêts intellectuels, l'abaissement du niveau culturel primitif et l'absence de toute problématique chez la plupart des jeunes. Rares étaient les personnes plus marquantes et de nature différente. L'intérêt général se bornait à espérer la faillite du bolchévisme et la réussite du mouvement « blanc », ou bien à l'accablante piété officielle. [313] Je me sentais

attiré par les hommes d'Occident, je cherchais à sortir de l'isolement russe.

À Berlin, je fis la connaissance de plusieurs penseurs allemands, avant tout de Max Scheler que je revis à Paris lors des séjours qu'il y fit. Les rencontres avec Scheler m'intéressaient car j'avais cru trouver dans ses livres une certaine parenté de pensée. J'avais déjà exprimé sous une forme différente certaines de ses idées. Mais notre première entrevue me laissa déçu. Il avait quitté non seulement le catholicisme, mais aussi le christianisme. Ses propos étaient intéressants, nourris de pensées, lui-même était bienveillant et bon enfant, mais il était franchement égocentrique, et de façon stupéfiante. Pour lui tout entretien se réduisait à lui-même, à ses livres, à son rôle. Son égocentrisme s'exprimait de façon candide et directe. C'était un homme de grand talent, le plus intéressant des philosophes allemands de la dernière époque, mais il manquait d'une idée centrale de la vie. C'est à Berlin également que je rencontrai Keyserling, et nos rapports devinrent ensuite plus familiers. Keyserling me parut un homme européen des plus brillants, mais aussi égocentrique. Il parlait parfaitement le russe, ainsi que d'autres langues. Son attitude à mon égard, attentionnée et cordiale, m'a toujours touché. C'est lui qui contribua à la publication allemande du *Sens de l'Histoire* et qui en écrivit la préface. Dans ses articles, il appréciait hautement ma pensée. Il correspondait souvent avec moi. On lui trouvait généralement un caractère difficile et on craignait de l'aborder. Sa sympathie pour moi m'étonnait, vu la différence essentielle de nos idéologies. Je ne reconnais pas le dualisme invincible de son principe spirituel et tellurgique, d'après lequel le principe tellurgique déterminant la politique n'est nullement subordonné au principe moral. Je suis étranger à sa spiritualité plus hindoue que chrétienne. Un jour, je rencontrai aussi Spengler qui m'impressionna médiocrement. [314] Contrairement aux physionomies expressives de Scheler et de Keyserling, Spengler avait une apparence très bourgeoise.

À Berlin, je travaillais à un ouvrage de philosophie de la religion. J'empruntai une quantité de livres à la Bibliothèque gouvernementale de Berlin. En 1923, j'écrivis mon étude *Le Nouveau Moyen Age* destinée à un grand succès, et traduite en quatorze langues. On en parla beaucoup. Ce petit livre, un essai d'interprétation de notre époque et de son caractère catastrophique, me rendit célèbre en Europe. Je

n'attachais pas grande importance à ce livre, dans lequel j'avais effectivement beaucoup prévu et prédit. J'ai une perception aiguë des destins historiques, ce qui me paraît bizarre, car je déteste l'Histoire et il me déplaît que des étrangers me considèrent, avant tout, comme l'auteur du *Nouveau Moyen Age*. J'ai écrit des livres plus importants, quoique moins accessibles au grand public. Pendant l'hiver 1923-24, la vie à Berlin devint très dure. Nous avions toujours chez nous les réunions traditionnelles, consacrées aux problèmes spirituels. Il y venait des jeunes dont plusieurs m'étaient antipathiques. Il faut noter qu'à cette époque il n'y avait pas encore de rupture absolue entre les Russes par-delà la frontière et la Russie soviétique. J'y attachais de l'importance. On pouvait encore réunir des écrivains émigrés et des soviétiques. C'est à Paris que la rupture parut consommée.

Les deux années à Berlin représentèrent mon introduction à la vie occidentale. L'Allemagne est située à la limite de l'Orient russe et de l'Occident européen. Ce n'est qu'à Paris que je pus m'intégrer entièrement à l'espace mondial. J'y fus en communion intense avec les milieux européens. J'arrivais avec mes idées russes, mais ces idées étaient aussi universelles. Ma façon de concevoir la vie fut toujours universaliste, mais c'était l'universalisme d'un Russe. J'étais un homme de culture occidentale, on pourrait même dire que [315] cette culture m'était immanente, de même que j'étais immanent à cette culture. Keyserling a dit que j'étais le premier penseur russe qu'on pût qualifier de parfaitement européen et pour lequel le sort de l'Europe s'identifiât avec son propre sort. En effet, je me sentais, moins que d'autres Russes, étranger en Occident et plus que d'autres, je participais à la vie même de l'Occident. On m'y appréciait mieux que parmi les Russes. Dans toutes les langues paraissaient des éloges témoignant de l'intérêt pour ma pensée. Les critiques allemands me comparaient à Nietzsche. Je sentais néanmoins qu'un élément essentiellement russe de ma pensée devait paraître étranger et inintelligible pour l'Occidental. Quel élément mûri dans les profondeurs de la Russie ai-je donc apporté à l'Occident ? Cette question, je me la suis posée maintes fois. Je participais souvent aux réunions intellectuelles, je discutais, je faisais des conférences. J'étudiais la pensée occidentale non seulement dans les livres, mais en communiant avec les hommes de l'Occident. Ce furent surtout les décades de Pontigny, dont je reparlerai, qui furent pour moi très instructives à cet égard. Ce n'était pas seulement l'élite

de la France intellectuelle qui fréquentait Pontigny, mais aussi des Anglais, des Allemands, des Italiens. C'est aussi dans l'Union pour la Vérité que je pouvais étudier la façon française de penser et de poser les problèmes. Je participai en outre à de nombreux congrès internationaux. Voici donc la conclusion à laquelle j'aboutis concernant la manière différente de traiter les choses chez les Russes et chez les Occidentaux, et surtout chez les Français. L'homme cultivé de l'Occident analyse le problème avant tout dans son expression culturelle et historique, c'est-à-dire dans le secondaire. La vie palpitante est absente du problème posé. On croirait que seuls existent le monde des notions humaines sur des objets et la psychologie des sentiments d'autrui. Le problème de la solitude ayant été [316] soulevé lors d'une décade à Pontigny, on se mit à analyser la solitude chez Pétrarque, chez Rousseau, chez Nietzsche. Le Russe, lui, considère l'essence du problème, non son reflet culturel. J'ai du moins toujours parlé de ce qui est primordial, non du secondaire et du dérivé — me plaçant devant l'énigme du monde, devant la vie elle-même — je traitais le sujet de façon existentielle. Même en parlant de philosophie existentielle, les Français envisagent celle de Kierkegaard, de Heidegger, de Jaspers — celui qui parlait, lui-même, ne représentait pas la philosophie existentielle. On parlait au sujet de *ceci* ou de *cela*, sans manifester si soi-même on était *cela*. Les Occidentaux sont des maniaques de la culture (selon le terme allemand), de la civilisation (selon le français), ils en sont écrasés. Leur pensée en est appesantie, affaiblie par la tradition, morcelée par l'Histoire. Ils ont peu de foi en la solution essentielle des problèmes, ils ne croient qu'en l'étude de leurs solutions historiques. C'est le scepticisme culturel. Les hommes de nature dogmatique tiennent à un système, et se servent exclusivement de sa terminologie. Tels les thomistes. Les Français diront que leur culture (civilisation) a atteint le niveau supérieur, tandis que les Russes n'ont pas encore dépassé la « nature », le niveau barbare. C'est le primaire qui constitue le « barbarisme ». Mais je dois dire qu'en Russie les démons de la nature ne sont pas encore définitivement domptés par la civilisation. Aussi ai-je souvent éprouvé une sorte d'angoisse à l'aspect de la nature, des maisons, à l'égard des hommes russes, mystère qui manque en Europe occidentale, où les esprits élémentaires sont enchaînés et dissimulés par la civilisation. L'âme occidentale est beaucoup plus rationalisée, plus réglée, plus organisée par l'intelligence civilisatrice, que ne l'est l'âme russe qui garde un

élément irrationnel non organisé et non réglé. Aussi l'âme russe se manifeste-t-elle dans ses extrêmes plus que l'occidentale, davantage [317] close et accablée par les normes de la civilisation. Les Occidentaux doivent en être frappés en lisant les œuvres russes, non seulement Dostoïevsky et L. Tolstoï, mais aussi Tourguéniev et Tchékov. Les Russes sont plus sociables (non sociaux), plus portés et plus aptes à la communication. Leurs rapports sont dénués de conventions. Ils éprouvent le besoin de voir souvent non seulement leurs amis, mais aussi leurs bonnes connaissances, de leur faire partager leurs pensées et leurs sentiments, de discuter avec eux. Ils ont un penchant pour les cercles et les groupements qui débattent les problèmes mondiaux. Les Russes sont un peuple moins familial que communautaire. Lors d'une réunion internationale où je faisais un exposé, un écrivain français célèbre et très estimé a dit que, parmi les européens, les Français étaient les plus gênés dans leurs relations avec le prochain à cause de leur individualisme. Le Français est distant. Ce mot a été dit à propos de cette réflexion que j'avais faite : « La catégorie évangélique du prochain doit être à la base de la communion humaine. » J'étais toujours surpris de voir les Français s'enfermer dans leur type de culture, se désintéresser des cultures étrangères. C'est par-delà le Rhin que commence pour eux le monde barbare qui n'est pas, à leurs yeux, héritier de la civilisation gréco-romaine. Les Français croient au caractère universel de leur culture, ils ne veulent pas reconnaître la pluralité des types culturels, ce qui provoque mes protestations, bien que j'aime beaucoup la culture française, la plus raffinée qui soit au monde, et malgré la part de sang français qui coule dans mes veines. La plupart des Russes pénètrent malaisément la culture française. Ce que je dis de l'Occident est moins applicable à l'Allemagne qui constitue un monde intermédiaire. La distinction que je cherche à définir est analogue à celle que fixe Frobénius entre l'Allemagne et l'Occident (la France et l'Angleterre). L'Occident, dit-il, s'appuie sur des faits qu'il cherche à [318] rationaliser, tandis que l'Allemagne s'appuie sur des réalités plus profondes que les faits, l'Allemagne se voit devant le destin irrationnel. La terminologie est spéciale, mais Frobénius traite du même thème que moi. Il envisage l'Allemagne, moi la Russie. Ce que j'ai souvent dit du peuple russe quant à sa façon de s'assimiler le rationalisme, la technique et l'industrialisation occidentale, a beaucoup d'analogie avec ce qu'en dit Frobénius au sujet de l'Allemagne. Or, pour nous, comme pour l'Allemagne, l'Occident existe et c'est en

Allemagne que le rationalisme triomphe. C'est la Russie qui constitue l'Occident pour l'Inde et la Chine. Les frontières de l'Orient et de l'Occident sont relatives. Quelles étaient donc les idées que j'apportais à l'Occident ? Je crois que c'était avant tout le sens eschatologique des destins historiques, qui manquait aux chrétiens occidentaux et qui ne fait que se réveiller en eux. J'apportais des idées nées du désastre révolutionnaire et communiste russe posant un problème qui dépasse ces limites et qui n'avait pas trouvé de solution chrétienne. J'apportais la conscience de la crise du christianisme historique, la conscience du conflit de la personne et de l'harmonie universelle, de l'individuel et du général — conflit insoluble dans les bornes de l'Histoire. J'apportais aussi la critique russe du rationalisme, l'existentialisme primordial de la pensée russe. Le sentiment amer et pessimiste de l'Histoire s'allie en moi à l'espérance de l'avènement d'une nouvelle époque créatrice dans le christianisme. Dès mes premières années, je m'instruisais aux sources de la pensée occidentale, surtout de la philosophie allemande, je continue à m'instruire dans mon exil, tout en demeurant toujours indestructiblement personnel et russe. Et cela malgré mon antipathie à l'égard de tout nationalisme, malgré mon universalisme foncier. J'apportais aussi une sorte d'anarchisme russe d'origine religieuse, par le refus d'un Etat considéré comme valeur suprême et puisant [319] son autorité aux sources religieuses. Je considère également comme russe la conception du christianisme en tant que religion de l'humano-divinité. L'anthropologie humano-divine s'y rattache.

*
* *

En 1924, je quittai Berlin vaincu pour Paris vainqueur. Seize ans plus tard, il m'a fallu connaître Paris vaincu. Il existait de multiples raisons pour transférer dans cette capitale le centre de notre activité. C'est Paris qui, maintenant, devenait un centre russe. Mes souvenirs d'antan me faisaient aimer Paris, mais ma première impression en y arrivant fut bizarre. Paris était beaucoup plus animé, plus riche et, sans doute, plus beau que ne l'était Berlin, ville dépourvue de style, mais un pénible pressentiment m'avertissait des catastrophes et des incertitudes qui l'attendaient. L'Académie religieuse et philosophique fut transférée

à Paris, où son activité s'accrut. En 1916, naissait sous ma rédaction *Poutj*, revue russe de pensée religieuse et philosophique, qui a duré quatorze ans. C'est l'Académie religieuse et philosophique qui l'éditait sur l'initiative de G. Koulmann, auquel les Russes en général, et le mouvement religieux russe surtout, doivent beaucoup. La réalisation de la revue ne fut possible que grâce au docteur Motte, homme énergique, grand militant chrétien qui était à la tête de l'Union chrétienne des jeunes et de la Fédération chrétienne des Etudiants, grand ami du peuple et de l'orthodoxie russes. Le *Poutj* réunissait toutes les forces intellectuelles présentes, sauf celles de tendances visiblement obscurantistes et obstinément réactionnaires. La revue n'était pas de « ma » tendance, son but même s'y opposait, il lui manquait pour cela un groupe absolument d'accord avec moi. Je n'ai jamais été de ces penseurs sachant grouper des adhérents et des adeptes. Je reste un isolé, bien que j'aie quelquefois collaboré [320] à l'action sociale. Dans ma fonction de rédacteur, j'étais assez large, publiant souvent des articles en contradiction avec ma façon de voir. Le *Poutj* n'était pas un organe de choc, il permettait simplement la manifestation de la pensée créatrice à base d'orthodoxie. Parfois, la revue me paraissait assez ennuyeuse : c'étaient mes articles qui étaient les plus agressifs, faisant scandale — ceux qui attaquaient l'évêché de Karlovat, par exemple, ou la rupture avec l'Église de Moscou, ou ceux qui se prononçaient contre la condamnation par le métropolite Serge de la doctrine sofienne du P. Boulgakov, ou contre l'Institut théologique et l'affaire Fedotov. Je dois mentionner aussi l'article en faveur de l'Église russe, paru dans *Dernières nouvelles*. J'ai lutté pendant vingt ans pour la liberté de l'esprit, de la conscience, de la pensée, ne manquant aucune occasion d'élever ma protestation contre les éteigneurs de l'esprit, les oppresseurs de la pensée et de la conscience. J'ai de tout temps combattu les tendances réactionnaires, en religion et en politique. Je combattais dans *Poutj*, dans l'Académie religieuse et philosophique, dans le Mouvement de la jeunesse chrétienne. J'ai pu finalement grouper autour de ces entreprises des éléments chrétiens plus libéraux. Je frappais ceux de droite jusqu'à ce que j'en eusse fini avec les organisations de cet esprit. Je le répète, les milieux d'émigrés me navraient, leur indifférence aux intérêts intellectuels, leur volonté d'ignorer la pensée russe, leur aversion pour la liberté, leur cléricalisme et le culte de l'autorité, — tout ceci me semblait lamentable. Au cours de toute mon activité, je me sentais amèrement seul. Ma protestation,

ma révolte contre l'ambiance au sein de laquelle il me fallait agir, augmentaient. On se trompait, comme toujours, à mon sujet. D'abord, on me prenait pour un homme très tolérant et très large — cela signifiait qu'on me trouvait une trop grande tolérance à l'égard du bolchévisme, qu'on désapprouvait [321] mon manque de haine envers la révolution russe, qu'on me jugeait trop accueillant envers les « tendances de gauche ». Les éléments modérés de « droite » (quant aux extrémistes de « droite », je n'avais aucun contact avec eux) — ce qu'on pourrait appeler le centre d'émigrés, surtout les jeunes — paraissaient d'abord me considérer à tort, comme un des leurs. Selon mon sentiment et mon estimation, je suis plutôt un homme « de gauche » et révolutionnaire, quoique dans une acception particulière, spirituelle. Je suis un homme des temps nouveaux. J'ai l'âme sensible, l'intelligence dialectique, préoccupée des conflits et des antinomies propres à la seconde moitié du XIXe siècle et du début du XXe. Après Dostoïevsky, Nietzsche, Ibsen, Kierkegaard, paraît un nouveau type d'âmes. Elles ne sont pas calmes, elles ne sont pas asservies par l'ordre objectif, comme l'ont été si fort non seulement les chrétiens de type ancien, mais aussi les hommes de l'Antiquité. J'en fus toujours frappé en lisant les auteurs anciens. Un homme tel que je suis, serait difficilement un berger. En travaillant dans une ambiance hostile, j'ai pu me dominer pendant quelque temps. Ma protestation s'accumulait dans mon inconscient. Finalement j'explosai. On se mit à me trouver fort intolérant. Mon emportement, mon irritabilité se manifestèrent au cours des débats idéologiques. Je ne pouvais tolérer la domination de l'opinion publique de « droite » dans l'émigration. Tout le monde trouva que je progressais à « gauche », mais ce n'était que la manifestation de mes émotions et de mes convictions originelles, en réaction contre les cercles d'émigrés et contre le bourgeoisisme occidental. Je traiterai à part du Mouvement de la jeunesse chrétienne russe, qui représente pour moi une expérience douloureuse.

*
* *

Le Mouvement de la jeunesse chrétienne était un fait nouveau pour la Russie. Je l'avais ignoré dans le passé. J'y pris de l'intérêt, comme à un champ d'action possible et dès le début j'y collaborai activement. A Berlin déjà, j'avais pris part aux cercles du Mouvement en qualité de

conseiller spirituel. Je tentai pendant des années d'y exercer une influence, je participai aux congrès, je fus membre honoraire du Conseil de ce Mouvement. Je luttai contre les tendances spirituellement réactionnaires, je m'efforçai d'élever les intérêts intellectuels de la jeunesse chrétienne, d'éveiller son intérêt pour l'histoire de la pensée religieuse russe, ou tout au moins, de lui donner le goût de la liberté, d'attirer son attention sur les résultats sociaux du christianisme. Mes efforts restèrent à peu près vains. Au fond, je n'étais pas populaire parmi les jeunes qui me craignaient. Le contact s'établissait principalement par l'intermédiaire du secrétaire, F. Pianov, que j'estimais beaucoup, ayant confiance en lui, persuadé qu'il était une de ces rares personnes qui ne trahissent jamais leurs convictions. Il m'appuya toujours dans ma lutte contre les dispositions réactionnaires de la jeunesse. C'est à cause de ma célébrité, surtout à l'étranger parmi les chrétiens de l'Occident qui secouraient le mouvement russe, qu'on avait des égards pour ma personne. Mais j'étais pour eux un homme d'un monde différent, d'une structure spirituelle étrangère. Surtout, on ne me considérait pas comme un orthodoxe authentique, traditionnel, mais comme un moderniste, libre penseur et hérétique. Aux congrès qui, au début, étaient sympathiques, j'étais toujours mal à l'aise, désireux de partir au plus vite. Je devais continuellement me dominer. Je suis mal adapté au conformisme, et mon activité se déroulait dans un milieu spirituellement contraire, hostile à la pensée philosophique, à la liberté, à la création spirituelle, à la justice sociale, en un mot à tout ce que j'appréciais, à tout ce que je servais. [323] Ma voix dans cette ambiance fut celle qui crie dans le désert. A tout mettre au mieux, on m'écoutait avec respect et étonnement, n'ayant nullement l'intention de prendre mes idées pour directives. Parmi les premiers membres de ce mouvement, et c'étaient les meilleurs, certains sympathisaient avec moi, d'autres étaient spirituellement formés par les évêques de Serbie, le métropolite Antoine et l'archevêque Théophane. Mais tous les deux m'étaient odieux et je les combattais spirituellement. Pendant le congrès, je pris nettement position contre l'évêché de Karlovat, choquant ainsi un grand nombre d'auditeurs. Au début la composition du Mouvement étant d'un caractère plus religieux, exclusivement liturgique qui m'était étranger. Les plus jeunes adhérents étaient plus médiocres et, vers la fin, parmi eux dominèrent des éléments politiques de droite. C'étaient des groupements fascistes. Ils prirent le dessus dans ce mouvement. Je cessai de fréquenter leurs congrès et leurs cercles et,

en fin de compte, ce fut la rupture définitive. Mon nom leur devint odieux. Le « berdiaévisme », c'est ainsi qu'ils nommaient les tendances détestées, modernistes, hérétiques et libertaires. Les cercles de la nouvelle génération se mirent à élaborer l'idéologie de l'Empire orthodoxe, idéologie exécrable à mon sens.

En même temps se formaient de nouveaux courants au sein de la jeunesse russe, d'orientation plus politique, différents de la vieille émigration et dits postrévolutionnaires. Tels étaient avant tout les « eurasiens », les « affirmateurs » — plus tard, les « mladorosses ». J'avais des rapports personnels avec les eurasiens, et ils sympathisaient avec moi, cherchant mon appui contre les attaques de la vieille émigration. Je sympathisais en partie avec les courants postrévolutionnaires. Contrairement à la vieille émigration, ces jeunes reconnaissaient la révolution, s'appliquant à soutenir non le passé prérévolutionnaire, mais l'époque postrévolutionnaire. [324] Ils se résignaient à la transformation sociale et voulaient construire la Russie nouvelle sur une nouvelle base sociale. Cette idée venait de moi et je crois avoir eu quelque influence sur eux. Il arriva même que les « eurasiens » reconnussent en moi leur maître, ce qui n'était pas conforme à la vérité. C'est avec plus d'exactitude qu'*Esprit*, l'*Ordre nouveau* et d'autres jeunes représentants de nouvelles tendances personnalistes, en France, me donnaient ce titre. Bien des choses me séparaient des « eurasiens » qui, comme tous les jeunes, ne tenaient pas à la liberté. Ils étaient « orientalisés », hostiles à la culture occidentale. L'orthodoxie était pour eux avant tout une pratique confessionnelle, un élément national et gouvernemental. Les eurasiens sont des étatistes. Tout cela m'est étranger et hostile. Finalement une partie de ceux-ci passa au communisme. Les affirmateurs étaient plus libres, ils n'avaient pas de dogmes précis, mais ils étaient peu connus. Les « mladorosses », qui acquirent plus d'importance par la suite, étaient inacceptables pour moi à cause de leur légitimisme monarchiste. Finalement, les représentants des tendances postrévolutionnaires se rendirent compte du désaccord entre nos idées. Je demeurai seul, comme toujours. On me considérait presque comme communiste. Or, je suis étranger à toutes les tendances, à tous les groupements, je suis étranger au « monde ». Je reste un penseur isolé et je reviens toujours à moi et à ma pensée individuelle. Je médite sur le temps et sur mon époque, je songe à ses problèmes et à ses maux. Il y a une scission entre moi et mon époque.

Penseur insoucieux de l'opportunité, je chante la liberté, lorsque mon époque l'abhorre ; je suis d'une tendance religieuse-anarchique, je n'aime pas l'Etat que mon époque idolâtre, je suis personnaliste tandis que cette époque est collectiviste et méprise la dignité et la valeur de la personne ; je déteste la guerre et les militaires, tandis que le caractère pathétique [325] de la guerre anime les hommes d'aujourd'hui ; j'aime la philosophie qui laisse le monde indifférent ; j'apprécie la culture complexe. J'aime le christianisme eschatologique, tandis que mon époque ne reconnaît que le christianisme d'usage, traditionnel. Je suis tourné vers les siècles à venir. Je trouve étonnant que malgré tout ma pensée ait eu du succès et ait été appréciée de l'Occident. Cela tient à sa culture complexe. Or mes contacts et mes rapports avec la chrétienté occidentale me faisaient également sentir mon isolement. Catholiques et protestants étaient sous l'emprise de la tradition religieuse, quoique — à la différence des orthodoxes russes — sous une forme hautement cultivée ; mus par le besoin du retour au passé, ils recherchaient la ferme autorité et la tradition.

Je constatai avec amertume que les tendances religieuses russes, étrangères aux générations russes contemporaines, étaient tout aussi étrangères et inintelligibles pour les chrétiens occidentaux. Il est difficile de rendre la dialectique russe accessible au monde chrétien de l'Occident. Nous interprétons l'expérience humaniste de manière différente. Ma mise au point du problème de l'homme est tout autre que celle des catholiques thomistes ou des protestants barthiens. Je m'apercevais que le sentiment d'isolement, joint à l'activité, me procurait parfois un singulier plaisir. Il faut que je note toutefois qu'il se trouvait des âmes de toutes nationalités pour se joindre à moi. Je recevais la visite et les lettres des jeunes gens de tendances chrétiennes nouvelles. Ce sont eux qui préparent le nouvel univers chrétien. Certains entretiens m'apportaient de la joie.

*
* *

Les contacts et la communication avec l'Europe occidentale m'intéressaient et m'instruisaient. C'étaient en premier [326] lieu les rencontres avec des chrétiens. Il y eut à Paris, pendant plusieurs années,

des réunions interconfessionnelles, dont je fus l'initiateur. Des orthodoxes rencontraient des Français catholiques et protestants dans une maison russe du boulevard Montparnasse. Pour la première fois, des chrétiens de confessions différentes pouvaient parler religion entre eux. C'est également dans l'ambiance russe que se retrouvaient, pour discuter ensemble, des catholiques modernistes et thomistes. Il n'existait pas là de pénibles souvenirs historiques de luttes se rattachant à l'orthodoxie russe. Dans les premiers temps, l'entrain et l'intérêt suscités par ces réunions étaient très vifs. Il y avait trop de public, les réunions couraient le risque de devenir trop « à la mode ». Chaque confession découvrait un monde différent et peu connu, qui était pourtant le même monde chrétien. Tous comprenaient que nous représentions une oasis chrétienne dans un désert areligieux, dans un monde antichrétien. Ces réunions manifestaient l'union essentielle en Christ et en même temps la variété des types religieux, philosophiques et spirituels. Des représentants marquants du monde catholique, tels le R. P. Gillet, par la suite Général des Dominicains, le P. Laberthonnière, champion du modernisme catholique, et surtout, Jacques Maritain, dont je parlerai plus longuement, collaboraient activement. Il y avait de même des protestants de marque, le pasteur Boegner, chef de l'Église réformée de France, le professeur Lessereur, l'unique calviniste orthodoxe, qui par son aspect extérieur et par sa pensée paraissait échappé du XVIe siècle ; Wilfred Monod, représentant du courant radical. J'étais très actif au cours des réunions, me sentant quelque peu gêné. Les autres représentaient leur confession, leur église avec lesquelles ils fusionnaient. Catholiques et protestants cherchaient à comprendre le type religieux russe et le caractère de la pensée religieuse éclose du sol orthodoxe. Je voyais [327] clairement qu'il y avait moins d'unité à la base de l'orthodoxie qu'à la base du catholicisme et du protestantisme. Il n'y avait que le P. Boulgakov, pour parler vraiment au nom de l'Église russe. Il ne parlait pas en philosophe, mais en théologien. Toutefois, lui non plus, ne représentait pas la pensée dominante au sein de l'Orthodoxie. Sa théologie sofienne n'était point approuvée par les milieux ecclésiastiques. Cependant c'était ma position qui était la plus équivoque. Je ne pouvais jamais parler au nom d'un collectif, d'un parti ou d'un courant, bien moins encore au nom de l'Église. Je n'exposais que ma pensée à moi, que ma conception, ma philosophie religieuse très individuelle. Or, les chrétiens occidentaux, surtout au début de nos rencontres, considéraient ma pensée comme la

pensée orthodoxe typique, presque comme la voix de l'Église. Ce malentendu me troublait et je cherchais à le dissiper. Aux échanges des chrétiens russes avec les occidentaux, se mêlait à mon sens une véritable mystification, dans laquelle involontairement je jouais un grand rôle. J'étais le premier philosophe religieux russe qui eût acquis en Occident une grande renommée, plus grande que celle de W. Soloviev. Seuls mes ouvrages furent traduits en beaucoup de langues. Ils étaient très lus et c'est d'après eux qu'on commençait à se former une opinion sur l'orthodoxie russe. A ma surprise, c'est en Angleterre que je devins le plus populaire. Les milieux anglicans et anglo-catholiques favorables à l'Église russe sympathisaient souvent avec moi. Cela demande une explication. On jugeait de l'Orthodoxie d'après la pensée religieuse de la Russie des XIXe et XXe siècles qui présentait un modernisme original non admis par les milieux ecclésiastiques conservateurs. Les milieux conservateurs dans l'émigration, ayant intérêt à maintenir des rapports avec les protestants anglicans et américains, ne se montraient pas pressés d'effacer le malentendu. Ma popularité dans l'Occident [328] modérait l'expression de l'hostilité de la part des cercles cléricaux. En somme, l'air devenait lourd, dépourvu de franchise et de droiture. L'attitude de l'Institut théologique était des plus équivoques, bientôt je rompis définitivement avec les professeurs de cet Institut. Mes amis catholiques avaient enfin compris que je n'étais pas l'interprète de la pensée cléricale orthodoxe, mais un philosophe chrétien individuel. Une remarque s'impose encore. A l'époque de nos réunions interconfessionnelles, la disposition d'esprit et les idées en Occident subissaient déjà l'influence des courants conservateurs. On remarquait partout l'attrait de l'autorité et de la tradition. Mais les tendances les plus conservatrices au sein du catholicisme et du protestantisme se distinguaient des mêmes tendances au sein de l'orthodoxie. Catholiques et protestants estimaient la pensée et la culture, ils n'étaient pas obscurantistes, comme le sont souvent les Russes orthodoxes. Les anglicans les plus conservateurs paraissaient des libéraux extrémistes du point de vue russe, tous ils respectaient la liberté. Cependant, comparé aux courants chrétiens contemporains, je me sentais très « à gauche » et « moderniste », posant à la conscience chrétienne des problèmes nouveaux, professant un christianisme de liberté et de création, non d'autorité et de tradition. Cela se fit jour nettement au cours des congrès chrétiens internationaux. Les éléments protestants y prédominaient, mais ils étaient beaucoup plus

conservateurs, plus traditionnels et plus autoritaires que moi qui représentais l'Orthodoxie. J'étais donc très isolé et peiné par l'incompréhension et les malentendus. Le caractère de ces congrès ne me permettait pas l'expression parfaite de ce qui était essentiel à mes yeux. Mon action avait un double aspect : exotérique et ésotérique. Ce dernier ne devenait sensible qu'en certains de mes livres et dans des entretiens intimes. Les termes « moderniste » et « de gauche » ne servent qu'à [329] l'usage extérieur, et je ne m'en sers que parce qu'ils déplaisent. Esotériquement mon christianisme est eschatologique et mystique. Ma nature me poussait à rendre exotérique ce qui me déplaisait le plus. La pensée catholique et la pensée protestante étaient pénétrées d'esprit réactionnaire à l'égard de l'humanisme et des temps modernes. Cette tendance fut dominante dans le barthianisme, de même que sous une forme plus complexe dans le thomisme. Quant à ma pensée, je la définissais : humanisme religieux, humanisme théo-andrique. Je trouvais stupéfiant que l'idée russe de l'humano-divinité fût absolument étrangère au christianisme occidental. La théosophie chrétienne allemande était plus familière aux penseurs russes que la théosophie catholique ou protestante. Mais dans le sens social, les pensées chrétiennes catholique et protestante inclinant à gauche se rapprochaient des diverses formes de socialisme chrétien et atteignaient même le christianisme social. C'est ma sociologie chrétienne, mon exigence d'une justice sociale réalisée par le monde chrétien qui inspirait le plus de sympathie en Occident. C'est pourquoi on me pardonnait les écarts « gnostiques » de ma philosophie et mes idées insuffisamment orthodoxes sur la liberté et la création de l'homme. C'est l'Angleterre qui appréciait le plus mes idées liées à la solution chrétienne du problème social. Après trois ans, nos réunions interconfessionnelles devinrent moins prospères et d'autres formes de communication, plus étudiées, apparurent.

Ayant l'impression que les réunions interconfessionnelles perdaient leur intérêt, j'organisai des réunions dans ma maison. C'est grâce à J. Maritain que cela put se réaliser. J'ai fait la connaissance de J. Maritain au début de mon séjour à Paris en 1925. C'est la veuve de Léon Bloy qui servit d'intermédiaire. J'avais toujours été très intéressé par L. Bloy et un article de moi attira l'attention sur lui en Russie. Bientôt après notre arrivée à Paris, Lydie écrivit [330] à Mme Bloy, protestante d'origine danoise, puis catholique fanatique, toute dévouée à la

mémoire de son mari. C'était une femme remarquable dans son genre. Elle était amie de Maritain, protestant converti au catholicisme et filleul de L. Bloy. J'avais connaissance de quelques écrits de Maritain, qui représentait pour moi le thomisme en France. On disait que son influence était grande sur la jeunesse catholique. Mme Bloy m'offrit d'aller voir Maritain avec elle. Il n'est pas sans intérêt que Maritain ait été, dans le passé, anarchiste et matérialiste. Devenu catholique, il défendait un catholicisme très orthodoxe ; il avait une grande renommée comme adversaire et critique féroce du modernisme. J'étais prévenu contre le thomisme et l'orthodoxie catholique, ainsi que contre la persécution moderniste. Mais je fus ravi de faire la connaissance de Maritain. D'abord, son aspect extérieur me plaisait. Il était d'une grande douceur par contraste avec sa manière assez dure de parler des ennemis du catholicisme ou du thomisme. Ce qu'il disait de Descartes, de Luther et de Rousseau était très injuste. Bientôt, nous fûmes de bons amis. Je l'ai pris en affection, ce qui n'est pas fréquent chez moi, et je crois que M. m'aime bien aussi. Nos relations sont singulières, il me pardonne mes idées non orthodoxes, qui lui sont contraires et qu'il n'excuse pas chez d'autres. Peut-être, est-ce un peu parce que j'appartiens à un monde différent, non catholique et non français. Nous discutions toujours, ayant d'autres origines et d'autres conceptions philosophiques. Il est tout imprégné d'Aristote et de Thomas d'Aquin, absolument étranger à la philosophie allemande. Je m'étonnais de voir un philosophe sachant si peu d'allemand. Je suis un penseur libre, non académique, mais c'est Kant et la philosophie allemande qui sont à la source de ma philosophie. Maritain est un philosophe scolastique. Je suis existentiel. Il était donc difficile de nous accorder. Néanmoins, nos échanges furent féconds. Maritain est mystique [331] et nos entretiens spirituels étaient très intéressants. Il est sensitif et très sensible aux nouvelles tendances modernes. Mais, chose curieuse, cela n'affecte en rien sa philosophie. Sa sensibilité se rattache surtout au domaine des arts, avec lequel il est très lié, à la mystique, à la philosophie de la culture et aux problèmes sociaux. C'est lui qui, le premier, introduisit le thomisme dans la culture. Au cours des longues années de notre amitié, M. a beaucoup changé, mais il demeure thomiste, accommodant les problèmes nouveaux au thomisme et le thomisme aux problèmes nouveaux. Au fond, il est moderniste sous les traits thomistes. Quand je l'ai connu, il était « de droite » ; au terme de son évolution il fut « de gauche » et même le chef des tendances extrémistes dans le

catholicisme français. Ses adversaires catholiques conservateurs lui reprochaient de subir mon influence malfaisante. C'est inexact par rapport à la philosophie, mais, peut-être y a-t-il du vrai par rapport aux problèmes sociaux et politiques. M. est de ces rares Français dépourvus de tout nationalisme. Il a fait de grands efforts afin de franchir les bornes de la culture latine fermée, de s'ouvrir à d'autres mondes. Il aimait les Russes, les préférant aux Français. Lui-même avait quelque ressemblance avec l'intellectuel russe, et sa maison aussi était différente d'une maison française ordinaire. Elle était très fréquentée et il y avait souvent des conférences contradictoires. Au début, certaines de ces réunions m'impressionnèrent péniblement, j'étouffais dans cette atmosphère thomiste. Mais M. lui-même était charmant. Il n'est pas orateur et ne sait point discuter, c'est un écrivain, un bon écrivain. Il n'a pas beaucoup de présence d'esprit pendant la discussion et la réplique ne lui vient que le lendemain. Pour participer à l'entretien, il est obligé de prendre des notes qu'il lit ensuite. C'est tout différent pour moi. Je réfléchis rapidement, je m'oriente immédiatement et les [332] réfutations m'arrivent avant que l'interlocuteur ait terminé. C'est parce que ma pensée n'est pas déductive. Je suis, du reste, de tempérament actif et combatif. Une sorte d'impuissance et d'embarras oral rendent Maritain très attirant. Mais il est tout différent dans ses écrits. Avec les années, son thomisme se fit moins exclusif et moins fanatique. Du temps de nos réunions interconfessionnelles, il pouvait encore se montrer désagréable et dur à l'égard du P. Laberthonnière qui détestait le thomisme et fut persécuté par les thomistes orthodoxes. J'aimais causer avec le P. Laberthonnière, je m'entendais parfois mieux avec lui qu'avec Maritain et je l'appréciais beaucoup. Mais chez lui la haine de Thomas d'Aquin prenait des formes presque fanatiques, il ne le considérait pas comme chrétien. La façon dont, pendant nos réunions, le R. P. Gillet, dominicain, représentant un prince de l'Église, parlait au P. Laberthonnière, me déplaisait souverainement.

J'eus l'idée d'organiser des entretiens plus intimes, sur des thèmes non plus théologiques ou ecclésiastiques, mais mystiques et spirituels. J'offris à Maritain de les organiser chez moi. Il y consentit volontiers et prit sur lui la partie française de ces réunions, à condition toutefois qu'il n'y eût pas de protestants. Ces réunions intimes consacrées à l'étude de la mystique se déroulaient avec entrain et suscitaient beaucoup d'intérêt. Nous avions de nouveaux participants, avant tout

Charles Du Bos et Gabriel Marcel, Massignon, spécialiste de la mystique musulmane, et Gilson, grand connaisseur de la philosophie médiévale. L'atmosphère était amicale, malgré les divergences. Mon exposé sur la mystique de J. Boehme et d'Angélus Silésius provoqua un trouble. Un prêtre, professeur de l'Institut catholique, dit à sa voisine : « C'est ainsi que naissent les hérésies. » Parfois, je croyais affliger Maritain, certains de mes propos étaient une épreuve pour son amitié. Du Bos, qui présidait quelquefois, [333] apportait, dans la conversation, sa subtilité. Il n'était pas catholique de longue date. C'était avant tout un homme littéraire. C'est par et dans la littérature qu'il posait ses thèmes spirituels. Je reparlerai plus loin de cet homme remarquable. Gabriel Marcel, nouvellement converti, était philosophe et dramaturge, mais sa philosophie était d'un type très différent de celle de Maritain, il représente en France la philosophie existentielle. Il n'était pas encore à son aise dans les problèmes touchant la théologie et les dogmes. Avec le temps, dans des réunions purement philosophiques, j'appris à l'estimer, comme interlocuteur. Assistaient toujours à nos réunions le mélancolique Comte de Pange, Fumet, Dermenghem, Mounier, par la suite rédacteur d'*Esprit*, et aussi quelques ecclésiastiques. C'était la fleur du catholicisme français. Je garde un souvenir consolant de ces échanges et le regret de leur interruption après trois ans. Les participants aussi m'exprimaient à l'occasion leurs regrets à ce sujet. Or, même en communion intime avec ceux qui m'étaient proches sous bien des rapports, je me sentais toujours seul, au fond toujours incapable de me rendre intelligible. Je ne prétendais pas qu'on me suive, mais je voulais tant qu'on me comprenne, que mon thème soit entendu et que sa portée soit reconnue. Mais cela aussi était difficile à obtenir. Et voici ce qui se passait ordinairement. Les hommes qui m'abordaient avec sympathie et intérêt, recherchant une entente mutuelle, subitement se rendaient compte que je leur étais étranger, appartenant à un monde différent. Je ne me révélais pas facilement ou bien je le faisais en combattant l'adversaire. Aussi mes rapports avec les hommes et les courants étaient-ils toujours tourmentés, toujours amers. Je ne savais pas rendre tangible mon thème central. Les hommes s'apercevaient que, malgré mon désir de m'instruire davantage, ils ne m'étaient pas [334] nécessaires, et que, peut-être, personne ne m'était nécessaire. Pourtant, je sentais le besoin de communier avec autrui, je rêvais de son intimité. Sans rechercher la solitude, j'étais un homme solitaire.

Je fréquentais beaucoup de congrès internationaux, organisés surtout par la Fédération des étudiants chrétiens et je faisais de nombreuses conférences. On m'invitait dans divers pays. Je parlais facilement, souvent en improvisant. Voyageant en Europe, j'étudiais les dispositions d'esprit et la pensée des peuples : J'ai fait des conférences en Angleterre, en Allemagne, en Autriche, en Suisse, en Hollande, en Belgique, en Hongrie, en Tchécoslovaquie, en Pologne, en Lettonie et en Estonie. Quelques-uns de ces pays sont aujourd'hui effacés de la carte de l'Europe. Un voyage et surtout un départ m'étaient toujours pénibles et m'énervaient. La gare me rendait presque malade, de même que la douane, quoique je n'y eusse jamais d'ennuis et que mes malles fussent rarement contrôlées. En même temps, le voyage aiguisait mes perceptions vitales. À mon sens, c'était transcender que de franchir la frontière ! Autant le départ me coûtait, autant j'aimais l'arrivée. L'endroit nouveau me donnait la sensation d'une moindre dépendance de la routine journalière, ouvrant au rêve un vaste espace. Je rencontrais des êtres sympathiques de toutes nationalités, mais j'étais surpris, choqué et indigné par le nationalisme régnant en Europe, le penchant de tous les peuples à s'enorgueillir en s'attribuant un rôle central. Des Hongrois, des Estoniens me parlaient de leur grande et exceptionnelle mission. L'envers de la présomption nationale et de la vantardise était la haine des autres nations, des nations voisines, surtout. L'état de l'Europe était morbide. Le pacte de Versailles préparait une nouvelle catastrophe. Mais les causes du nationalisme sont plus profondes. C'est la nation qui a remplacé Dieu. J'ai une véritable aversion pour le nationalisme, qui n'est pas [335] seulement amoral, mais aussi stupide et ridicule, tout autant que l'égocentrisme individuel. Mes sentiments rejoignent ceux de W. Soloviev au moment où il écrivait *La question nationale en Russie*, et c'est en quoi je m'écartais de l'opinion courante dans l'émigration, et même dans le monde entier. Mon universalisme est organique, il tient à mon personnalisme et il est compatible avec le patriotisme et l'amour du peuple. Ma passion pour la Russie et pour le peuple russe ne faisait qu'augmenter du fait de cet universalisme. Je rejette le mot internationalisme, comme tous les mots commençant par « inter », l'interconfessionalisme, par exemple. L'internationalisme est abstrait, il rejette l'individualisation graduelle. Or, par protestation contre les excès du nationalisme menaçant l'Europe de ruine, je pouvais défendre l'internationalisme qui cependant ne contenait qu'une vérité universaliste déformée. Du reste, à l'heure

actuelle, presque toutes les unions nationalistes sont devenues traîtres à leur pays, l'internationale de droite. Je suis de ceux pour qui tout étranger est mon semblable, tous les hommes sont égaux et je ne les distingue pas selon leur nationalité. J'ai mes sympathies et mes antipathies nationales, sans que cela détermine mon attitude à l'égard des individus. Seules la présomption et l'exclusivité nationales me sont inadmissibles, surtout chez les Russes. C'est l'antisémitisme qui provoque ma protestation violente [21].

[336]

Je ne puis admettre le nationalisme russe. La Russie, je l'aime ardemment, d'un amour singulier, je crois à la grande mission universaliste du peuple russe, je suis patriote, mais je ne suis pas nationaliste. Je suis également hostile à l'orgueil européen et je défends l'Orient russe. Le nationalisme en Europe m'étonnait d'autant plus que j'étais persuadé du caractère universaliste de notre époque. C'est une des contradictions essentielles de notre temps, les hommes que je rencontre sont rarement à la hauteur des événements historiques. Ordinairement leur conscience est comprimée par l'étroitesse provinciale. Le provincialisme français constitue un fait particulier. Les Français croient fermement représenter les principes universels de la civilisation gréco-romaine, de l'humanisme, de l'intelligence, de la liberté, de l'égalité et de la fraternité. Il est vrai que la France a sauvegardé ces principes, mais ceux-ci existent pour l'humanité entière, tous les peuples peuvent s'en imprégner, en sortant de l'état de barbarie. Mais le nationalisme des Français n'est ni agressif, ni violent, celui des Allemands est très différent. Les Allemands n'ont pas la même assurance, ils ignorent la xénophobie, leurs intérêts nationaux ne leur paraissent pas d'intérêt et d'utilité universels, cependant leur

---

[21] À Berlin, lors de la vague d'antisémitisme, Nicolas écrivit un article pour la défense des Juifs. Dès le lendemain, il reçut des lettres injurieuses, dans lesquelles on lui demandait à quel prix les Juifs l'avaient acheté.

À Paris, Nicolas prit encore la défense des Juifs. La salle des conférences était pleine. Après son exposé, un jeune homme se mit à réfuter N. de façon grossière, attaquant le peuple juif et parlant dans l'esprit des « Protocoles des Sages de Sion ». Les partisans applaudissaient frénétiquement. Lorsque N. voulut répondre, il fut interrompu par des cris et des sifflements. Nicolas pâlit, je le vis saisi d'une de ses terribles crises de colère irrésistible. D'une voix tonnante, il ordonna au jeune homme obscurantiste de quitter la salle. (E. R.)

nationalisme est agressif et conquérant, animé de la volonté de domination.

Les milieux russes orthodoxes de Paris, les professeurs de l'Institut théologique en tête, ont, pendant des années, conservé des relations avec les milieux anglicans. Il y avait chaque année en Angleterre des congrès anglo-russes. C'était le rapprochement de l'Église orthodoxe et de l'Église anglicane, représentée surtout par les anglo-catholiques, les plus voisins de l'Orthodoxie. J'allai plusieurs fois à ces congrès et j'y fis des conférences, sans y jouer un rôle actif. C'était encore une œuvre essentiellement ecclésiastique, tandis que je n'ai jamais été et n'ai pas voulu être un militant [337] ecclésiastique. C'est la liturgie qui avait une importance décisive dans les rapports anglo-russes et il était naturel que le clergé y prédominât. Les anglo-catholiques sympathisaient principalement avec mes opinions sociales. Un bon nombre de prêtres anglo-catholiques étaient membres du parti travailliste. Ils s'intéressaient à ma philosophie religieuse, mais leurs théologiens sympathisaient plus avec Maritain et avec le thomisme. Au cours de mon long exil, je semblais devenir un penseur plus occidental que nettement russe. J'étais traduit en toutes langues, je recevais des marques de sympathie de tous les coins de la terre. Je compte des admirateurs au Chili, au Mexique, au Brésil, en Australie, sans parler des pays d'Europe. La critique occidentale avait plus d'estime pour moi que la critique russe qui ne m'a jamais beaucoup remarqué. Et pourtant, mon esprit universel, apprécié en Occident, embrasse une problématique russe, il est né d'une âme russe. Au cours de ces vingt-cinq ans, mon regard partant de l'Occident se tournait souvent vers la Russie et confrontait ces deux mondes. Mais cette vue précisément m'était indiciblement douloureuse. Je ressens de plus en plus la difficulté de me rendre intelligible aux autres. La connaissance existentielle la plus profonde et authentique, est de nature émotionnelle et intraduisible. Seule la pensée profondément émotionnelle reconnaît le mystère de la vie. L'émotivité de la pensée n'implique nullement sa déformation psychologique.

*

* *

Les décades de Pontigny représentaient pour moi la plus intéressante forme de communication avec les milieux français et étrangers. C'est à Pontigny notamment, que j'ai appris à mieux connaître la culture et la vie françaises. Pontigny est la propriété de Desjardin, un des hommes les [338] plus remarquables de notre temps. Il est mort en 1940, âgé de quatre-vingts ans. La maison principale est une abbaye ancienne, fondée par Bernard. Des salles historiques y sont conservées et c'est dans une salle à manger gothique qu'on nous servait le dîner. La bibliothèque était du même style. Des annexes modernes ajoutées au monastère, le rendaient habitable. Depuis plus de vingt-cinq ans, il y a tous les ans à Pontigny, au mois d'août, trois décades qui réunissent l'élite de la France intellectuelle. Les décades ont un caractère international et les intellectuels de tous pays y viennent : Anglais, Allemands, Italiens, Espagnols, Américains, Suisses, Hollandais, Suédois, Japonais. Ces dernières années il n'y venait, naturellement, que peu d'Allemands. Autrefois M. Scheler, Curtius et d'autres s'y rendaient. Ordinairement, une de ces décades posait un problème philosophique, l'autre, un problème littéraire, la troisième un problème social et politique. J'allais souvent à Pontigny, participant aux réunions et faisant des conférences. J'y étais aimé. Là je rencontrais les représentants les plus marquants de la France littéraire et intellectuelle — Du Bos, A. Gide, Schlumberger, Roger Martin du Gard, Maurois, Brunschvicg, Wahl, A. Philipp, Fernandez et d'autres. Gredhausen y venait souvent. De même Martin Buber, Buonalutti, prêtre catholique excommunié. J'étais ordinairement le seul Russe ; autrefois Swiatopolk-Mirsky y prenait part aussi. Je me souviens des thèmes suivants : le romantisme, l'intolérance et l'Etat totalitaire, l'ascèse, la vocation des écrivains et des intellectuels en général, la solitude. L'atmosphère de Pontigny était très agréable, le niveau de culture très élevé. La nourriture était excellente. Le soir on jouait, on faisait de la musique, on chantait. Il y avait de jolies femmes élégantes. On organisait des excursions en voiture dans les alentours. C'était la société bourgeoise cultivée, mais on y [339] rencontrait quelques communisants. En dehors des réunions (avec exposés et débats), on y faisait de nouvelles rencontres, de nouvelles relations se nouaient. C'était en apparence une vie prospère, intellectuellement et matériellement. L'hôtesse, Mme Desjardin, m'était sympathique, c'était une femme très intelligente et aimable, d'allure assez virile, inspirant une pleine confiance. Ma place habituelle à table était à côté d'elle et

nous nous entretenions ensemble. Desjardin lui-même avait le teint très basané. On lui trouvait une certaine ressemblance avec le moujik russe. Mais il avait aussi la subtilité du Français. C'était un homme de haute culture, spécialisé dans la littérature grecque. Il parlait extrêmement bien. Dans la discussion, il avait du mordant et savait se montrer acerbe. Il travaillait beaucoup pour la paix européenne, pour le rapprochement intellectuel des nations, pour le triomphe de la tolérance et de la liberté. Mais de son propre aveu, il était par tempérament intolérant, ne supportant pas la contradiction. Il était l'âme de Pontigny. Malgré ses dons intellectuels et sa grande instruction, il n'écrivait que peu. Quelque chose l'arrêtait. Il était au premier chef un militant culturel et social, entretenant une vaste correspondance avec les intellectuels du monde entier, en particulier avec L. Tolstoï. C'est lui qui fut le fondateur non seulement des décades de Pontigny, mais aussi de « l'Union pour la Vérité ». Mon sentiment à l'égard de Pontigny était complexe. J'aimais ce séjour, je m'y sentais à mon aise, je m'y reposais malgré mes conférences. L'air y était léger, les gens intéressants et les entretiens aussi, quoique ne touchant pas à l'essentiel. On pouvait y étudier le monde occidental de près. Ma pensée y recevait des impulsions, mais dans la plupart des cas c'était par contradiction. On appréciait en moi l'interlocuteur. J'improvisais aisément mes exposés en français, presque sans préparation, le projet de l'exposé était prêt en quinze minutes. Or, la [340] différence entre ma pensée et la pensée française m'apparaissait sensiblement. J'apportais le sens catastrophique de la vie et de l'Histoire qui est spécial aux Russes et à moi en particulier ; et j'abordais le thème dans son essence, non à travers son reflet culturel. Je cherchais en fin de compte, à déceler la portée religieuse du sujet traité. Les Français, par contre, demeuraient dans le domaine des reflets littéraires, entravés par la culture et notamment par la culture française. Déjà la culture germanique leur était malaisément intelligible. Il y avait chez eux trop de bien-être intellectuel et culturel. J'avais l'impression que ce monde très cultivé et épris de liberté était suspendu sur un abîme dans lequel la guerre ou la révolution pouvaient le précipiter. J'ai dit un jour à Mme de M..., une femme ravissante, intelligente, belle, cultivée et bonne, très amicale à mon égard — mais gâtée par sa situation privilégiée — qu'il fallait s'habituer à vivre au milieu du désastre. J'avais des heurts philosophiques et des discussions continuelles avec Brunschvicg, philosophe très influent à Pontigny, mais nos rapports personnels

étaient excellents. Nous représentions des idéologies différentes. Plus tard, il y eut aussi des catholiques à Pontigny. C'était l'idéalisme culturel qui avait la prépondérance. Gredhausen, mi-Hollandais et mi-Russe, docent de l'Université de Berlin, qui passait une grande partie de son existence à Paris, représentait le sceptique raffiné. Homme très spirituel et érudit, il était intéressant par sa discussion, mais apportait un élément de désagrégation. C'était le critique littéraire, Fernandez, brillant et plein de talents divers, acteur et sportsman, qui souvent dirigeait les réunions des décades. Mais il manquait de sérieux et faisait meilleure figure le soir pendant les jeux qu'en réunion philosophique. Il fut presque communiste pendant un moment, ensuite il passa aux courants opposés. Le communisme eut une courte [341] popularité de salon, mais personne ne se doutait de ce qu'il signifiait en pratique. C'était irritant à voir.

À un moment donné, Ch. Du Bos fut le directeur des réunions de Pontigny. Etant très souffrant, il n'a pu venir ces dernières années. Je l'ai connu chez L. Chestov en 1924, où je rencontrais aussi d'autres Français. Ch. Du Bos et moi fûmes en relations très amicales. Je sais qu'il sympathisait avec moi. C'était un homme très original, différent du type français moyen. Il n'appartenait pas à notre époque, mais plutôt au siècle romantique. Il avait le culte de l'amitié. Lorsqu'il lui fallut signer son livre, on découvrit qu'il avait environ deux cents amis qui désiraient sa signature. Il n'était pas confiné dans la culture française, ayant fait siennes les cultures anglaises et allemandes, dont il possédait la langue à la perfection. Une grande pureté et une grande noblesse, un aristocratisme spirituel authentique et un singulier fanatisme esthétique le distinguaient. Il ne parlait que des écrivains de premier ordre. C'était un être très sincère et véridique. J'étais frappé de la place donnée à l'art et à la littérature dans son existence. Il considérait tout problème sous l'angle littéraire. L'exagération monstrueuse de la littérature en France est un signe de décadence. Si un jeune Français vous parle d'une crise intérieure, cela signifie qu'il passe d'un écrivain à l'autre, par exemple de Proust et Gide à Barrès et Claudel. La Russie est le pays d'une grande littérature, mais il n'y eut jamais chez nous rien de semblable. Du Bos est typique sous ce rapport. Parfois ses pensées et ses aperçus étaient frappants de finesse. Mais sa pensée manquait d'unité synthétique, elle n'était pas centralisée. Le culte des hommes créateurs

de culture marquait sa vie. Il n'était nullement adapté à notre époque catastrophique.

C'est à mon article *Vérité et mensonge du communisme*, paru dans le premier numéro d'*Esprit*, que je dois ma [342] rencontre avec A. Gide qui, à l'époque, subissait l'attrait du communisme. Mon article lui plut, il le dit dans son *Journal*. Il avait envie de me voir. Notre entretien fut consacré principalement au communisme russe, ainsi qu'aux rapports entre le communisme et le christianisme. Ses sympathies communistes me parurent très sincères. Comme tous les meilleurs parmi les intellectuels français, il était adversaire du monde bourgeois capitaliste, il voulait une vie nouvelle et rajeunie. Il avait fait peu de lectures sur les questions sociales, il connaissait mal la littérature communiste et avait encore peu d'expérience sous ce rapport, tandis que je jouissais de l'avantage d'avoir été marxiste moi-même et d'avoir fait l'expérience révolutionnaire communiste. Aussi ai-je pris une part plus active à notre entretien, et sans doute, lui ai-je produit l'impression d'un homme agressif. Gide, écrivain des plus célèbres, était timide et craintif, incapable de discuter. Ses propos manquaient de brio, je le remarquais déjà à Pontigny, où sa participation se bornait à des remarques insignifiantes. J'appréciais en Gide un des rares écrivains français, dont l'œuvre fût tourmentée par les problèmes religieux et moraux. Il connaissait l'inquiétude religieuse, mais le besoin qu'il éprouvait de se justifier, occupait une place trop grande dans ses livres. C'est un puritain désireux de jouir de la vie. Son *Journal* est un document humain remarquable. Mais c'est aussi un livre pesant et déprimant. Gide n'a jamais réussi à surmonter le ferment puritain. Je suis étranger au thème essentiel de sa vie. Je ne suis pas puritain et je n'aspire pas à la jouissance. Mon drame ne consiste pas à vaincre les obstacles pour profiter de l'existence de ce monde, il consiste en ce que je dois lutter pour m'en affranchir, afin de pouvoir entrer dans la liberté d'un monde différent. En somme, la problématique de la France était différente de la mienne. Mon article sur le communisme [343] avait éveillé l'intérêt de Gide. Et mon livre *Origines et sens du communisme russe* — qui n'a jamais été publié en russe, mais en français, en anglais, en allemand et en espagnol — plut beaucoup à L. Blum, malgré la divergence de nos idées. Il a voulu faire ma connaissance. C'est un homme très cultivé, intelligent, très humain, très agréable. Je crois que ses qualités personnelles en font l'un des hommes les meilleurs parmi

les politiciens français. Je sympathise avec ses réformes sociales. Mais il ne m'a paru ni un révolutionnaire, ni un homme d'Etat très énergique. Notre entretien fut sans profondeur.

J'ai encore bien connu le cercle de « l'Union pour la Vérité », également créé par Desjardin. Je fréquentais les samedis de la rue Visconti. Ordinairement, ces réunions discutaient un livre intéressant nouvellement paru, de préférence un ouvrage de philosophie culturelle ou philosophique. Chaque thème trouvait son spécialiste invité, un professeur le plus souvent. C'étaient les auteurs des livres en question qui faisaient l'entrée en matière. Une réunion fut consacrée à mon *Destin de l'homme dans le monde moderne*. « L'Union pour la Vérité » se plaçait sous le signe de la libre recherche de la vérité et était réputée « de gauche ». On discutait du communisme avec le communiste Nizan (qui plus tard quitta le parti) et des écrivains communisants, comme Malraux et J.-R. Bloch. On m'invita en spécialiste du marxisme et comme contradicteur. Ces réunions étaient excessivement nombreuses, l'atmosphère correcte, car les passions déchaînées et le combat n'y étaient pas admis. J'observais le caractère de la pensée et des discussions françaises. C'était le plus souvent celui d'une enquête de spécialistes. Derrière la pensée ne se trouvait pas une volonté décidant du choix. C'était un rationalisme, mais dépourvu de la passion d'antan. C'est une erreur de croire qu'à l'époque florissante de ses combats, le rationalisme [344] ait été exclusivement le règne de la raison : il fut aussi émotion passionnée. C'était du passé. On discutait maintenant des problèmes d'importance vitale et actuelle. Mais ces discussions se déroulaient, comme si la pensée n'avait pas d'attaches directes avec les luttes de la vie. On sentait parfois la peur, peur de la guerre, de la révolution, peur de la réaction et en même temps l'impuissance de combattre l'objet de la peur. La vie intellectuelle en France était coupée de la vie politique appartenant aux députés et aux ministres. Très rarement, des députés participaient aux réunions de Pontigny et à celles de « l'Union pour la Vérité ». L'ambiance purement intellectuelle mijotait dans son propre suc. La sphère politique professionnelle était confinée en elle-même, absorbée par le jeu politique et séparée de la vie populaire. Tout cela, c'est un monde révolu et disparu dans le cataclysme, et qui n'aurait pu, sans doute, durer sous cette forme. La haute et ancienne culture française déclinait. Mais, malgré son scepticisme et la liberté de recherche complète, la pensée française

offrait une assez grande unité. Presque tout le monde avait foi en la primauté de l'intelligence, tous étaient humanistes et défendaient l'universalité des principes démocratiques de la révolution française. La pensée allemande ou russe leur paraissait obscure, irrationnelle, menaçante pour la civilisation, une barbarie orientale. Personne n'admettait un type de culture différent du sien. D'ordinaire, j'y faisais sensation, comme le représentant d'un autre monde, bien que je me fusse pénétré, mieux que d'autres Russes, de la pensée française. Mon intérêt pour les réunions de « l'Union pour la Vérité » s'épuisait, mais j'y avais beaucoup appris.

*
* *

Il y avait encore les cercles d'*Esprit* et les réunions [345] philosophiques chez Gabriel Marcel, la revue *Esprit* et ses groupements étaient les plus accessibles à mes idées. Ses représentants me déclaraient souvent que ce courant parmi les jeunes me devait beaucoup. J'ai assisté à la réunion de fondation d'*Esprit*, chez I..., catholique de gauche, par la suite député et membre du parti socialiste. C'était une initiative de jeunes, et des jeunes, presque exclusivement, collaboraient à la revue ; rares étaient les articles des aînés, de Maritain, de moi ou d'autres écrivains. A la réunion d'organisation, la jeunesse demanda que la revue défendît l'homme et l'humanitarisme, ce qui me fut une surprise agréable. Je songeai que cela pouvait être la fin de la réaction contre l'homme, qui provoquait une vraie révolte de ma part. *Esprit* ne devant pas être exclusivement catholique, la revue ralliait des catholiques de gauche, des protestants et des spiritualistes sans confession. Le fondateur et rédacteur Mounier, homme remarquable, très actif, catholique, était très à gauche sous le rapport social. Cependant, le noyau de ce mouvement était catholique, il ne s'occupait pas beaucoup de problèmes religieux et philosophiques, mais plutôt de problèmes sociaux et politiques et parfois de questions d'art. La revue élaborait un programme social fondé sur l'esprit. C'était un mouvement jeune qui avait toutes mes sympathies. Cette jeunesse s'intéressait à la philosophie personnaliste dont j'étais le porteur le plus intransigeant, défendant son côté social voisin du socialisme, de type proudhonien

plus que marxiste. On appelait ce point de vue personnalisme communautaire. Des groupes « Esprit » s'étaient formés, se distinguant selon les problèmes ; il y avait un groupe philosophique, un autre d'études marxistes, un troisième se consacrant à la définition des divers aspects du programme. J'ai d'abord activement collaboré à ces groupes, très nombreux. *Esprit* méritait qu'on l'appuyât. Or, il se limitait [346] aux intellectuels, son rayonnement social était faible, son influence limitée. Les événements se produisant en France et en Europe évoluaient dans un sens contraire aux désirs d'*Esprit* et attiraient des catastrophes. La mauvaise volonté prenait le dessus sur la bonne. On avait l'impression que la méchanceté conférait le talent. Au cours de ma vie entière, je pus constater cette plus grande puissance de la mauvaise volonté, ce progrès dans le mal. Dans les temps précatastrophiques avant la deuxième guerre, il y avait en France, des mouvements de jeunes intéressants et plus sincères que les courants fanatiques des autres pays. Mais on les sentait impuissants. Je connaissais la sympathie à mon égard d'un grand nombre de jeunes. J'avais acquis quelque influence. De nombreux catholiques lisaient aussi mon livre *Esprit et Liberté* avec plus de sympathie que les ouvrages thomistes. Or, je savais que les résultats sociaux, politiques et culturels d'une telle influence ne sauraient être que très lents. D'ailleurs, cette jeunesse et moi étions très différents. Ma pensée était plus radicale, mes conceptions plus contradictoires, plus antinomiques, mon christianisme plus eschatologique. Mais, à cette époque, la jeunesse française pensante se considérait comme révolutionnaire, étant hostile au monde bourgeois capitaliste. La jeunesse plus modérée de *Combat* aimait également s'appeler révolutionnaire. Ce mot était en vogue. Quelques-uns se montraient mécontents de l'influence d'un penseur étranger et russe. Je dois répéter ce que j'ai déjà souvent dit. Ce qu'on appréciait en moi n'était pas ce que je regarde comme le plus essentiellement mien. Ce n'étaient pas mes idées les plus essentielles qui exerçaient une action sur les autres. Mes idées sur la liberté incréée, sur la création de l'homme dont Dieu a besoin, sur l'objectivation, la primauté de la personne et son tragique conflit avec le monde donné et la société — ces idées effrayaient et furent mal comprises. [347] Même les sympathisants cherchaient à faire le silence autour de ces idées, pour ne pas accentuer nos divergences. Généralement, mes amis réagissaient moins à mes idées principales que ne le faisaient mes adversaires. Ce fut dans l'article d'un prêtre catholique allemand, hostile à ma pensée,

que je trouvai la plus pénétrante compréhension de mes idées. L'assentiment idéologique venant de la part d'hommes de tendances contraires m'était parfois pénible.

Il faut aussi rappeler les réunions philosophiques chez Gabriel Marcel, les seules, semble-t-il, qui aient réussi et qui aient duré longtemps. Elles étaient fréquentées par des Français et aussi par des étrangers en grand nombre. C'était, sans doute, le seul endroit en France où fussent discutés des problèmes phénoménologiques et existentiels. On entendait continuellement les noms de Husserl, de Scheler, de Heidegger, de Jaspers. Ces réunions n'étaient pas limitées à la culture française. On émettait bien des idées subtiles sur des thèmes occasionnels. La pensée n'était pas centrée sur l'essentiel. J'essayais par mon intervention de ramener les discussions aux problèmes de fond, étant incapable de procéder autrement, mais cela ne changeait point le cours des idées et demeurait une particularité à moi. Dans les réunions russes, moins cultivées et moins subtiles, les thèmes étaient traités de façon essentielle, rapportés au plus important, à la cause déterminante. Gabriel Marcel lui-même, au début, me témoignait sa sympathie. Ensuite, il changea, me considérant comme anarchiste. Pendant ces réunions, on discutait parfois le problème de la philosophie existentielle. Marcel était considéré comme le représentant de ce type philosophique. Il connaissait la philosophie allemande, appréciait surtout Jaspers et écrivit un grand article sur lui. J'appréciais beaucoup Jaspers, sans le considérer comme philosophe existentiel dans le même sens que Nietzsche et Kierkegaard ; je ne tiens pas non plus pour philosophes [348] existentiels authentiques, ceux des Français qu'on considère comme tels. La philosophie existentielle se détermine avant tout par l'existentialité du penseur lui-même. Un philosophe de ce type ne procède pas par l'objectivation, n'oppose pas l'objet au sujet. La pensée est l'expression du sujet lui-même abîmé dans le mystère de l'être. Une connaissance existentielle de l'objet est impossible. L'objet équivaut à l'absence de l'existentialité. Jaspers le dit aussi. Il faut juxtaposer la transcendance, comme sortie authentique du subjectivisme enfermé, à l'objectivation qui ne constitue pas une issue authentique. Or, dans les débats sur la philosophie existentielle, je retrouvais toujours l'objectivation de l'existentiel. Ce n'était pas tant une philosophie existentielle, que des pensées sur la philosophie existentielle.

Il y avait à ce moment en France, des philosophes intéressants : Le Senne, Lavelle, Wahl. C'était un mouvement d'opposition au positivisme attardé ; une tendance métaphysique se faisait jour. Telle la collection de la *Philosophie de l'Esprit*, édition Montaigne, où parut mon livre *Cinq méditations sur l'existence.* Cette collection était dirigée par Lavelle et Le Senne. Presque tous les philosophes français contemporains m'étaient connus personnellement. La conversation avec eux fut parfois instructive, sans être passionnante, car elle passait à côté de l'essentiel. J'eus toute ma vie la nostalgie d'un entretien essentiel touchant les choses suprêmes, triomphant de la distance et de la convention, constituant un fait existentiel. Cela était très, très rare. Un tel entretien, je le portais en moi, sans pouvoir enfoncer le mur et y contraindre autrui. Je devenais souvent moi-même conventionnel et distant, et alors je me dégoûtais moi-même. Parmi mes amis en Occident, il faut que je nomme Lieb, théologien et socialiste suisse, homme charmant et de grand talent. Il était fou des Russes et de la Russie, possédait une merveilleuse bibliothèque russe [349] et demandait qu'on l'appelât Fédor Iwanovitch, quoiqu'il se nommât Fritz. Nos rapports furent très cordiaux et naturels ; il était incohérent, comme le sont les Russes, très érudit et intéressé par les problèmes intellectuels. J'aimais causer avec lui. Son attitude à l'égard de la pensée religieuse russe était émouvante, il était déchiré entre elle et K. Barth. C'était un ami de notre maison et je pense à lui avec affection. Il y avait aussi le pasteur E. Porret, auteur d'un livre me concernant. Je lui voue aussi un souvenir amical.

*
* *

La difficulté de converser avec les Russes n'est pas la même qu'avec les Français. Les Russes sont le peuple le plus sociable, je l'ai déjà dit. Ils ne sont ni conventionnels, ni distants, ils éprouvent le désir de voir souvent les gens, de mettre leur âme à nu, de faire irruption dans la vie des autres, de discuter indéfiniment des problèmes idéologiques. Le Russe ne peut s'habituer à prendre rendez-vous par téléphone ou par pneumatique. On ne saurait dire qu'ils sont portés à l'amitié individuelle, il est plus juste de dire que c'est un peuple communautaire.

Quel que soit le coin du monde où les Russes arrivent, comme ce fut le cas dans l'émigration, ils s'unissent, se groupent, s'organisent, arrangent des réunions. Ils n'admettent pas de catégories, de frontières infranchissables, de formes communautaires nettement définies, de différenciations culturelles spécialisées. Tout Russe authentique s'intéresse au sens de la vie, qu'il recherche de concert avec d'autres. A côté de ces grandes qualités qui facilitent les rapports avec des Russes, ceux-ci ont de grands défauts. J'ai souvent ressenti dans la société russe, des courants souterrains que je n'ai jamais remarqués ailleurs. Les Russes heurtent aisément autrui, disent des choses blessantes, manquent de délicatesse, de respect pour [350] le mystère de la personnalité. Ils ont de l'amour-propre, froissent les autres et se montrent froissés eux aussi. Dans la discussion, ils se placent volontiers sur le terrain personnel et parlent moins de vos idées que de vous-même et de vos défauts. Ils estiment beaucoup moins la pensée que ne le font les Occidentaux. En parlant de vos idées, ils passent souvent à la réclamation morale et vous demandent les exploits de la sainteté ou de l'héroïsme révolutionnaire, cela dépend de leur tendance. Je trouve un caractère tout différent chez les Français. Ils sont beaucoup moins sociables. La communion des êtres est presque impossible, la distance est toujours gardée. Les Français ne sont guère communautaires, ils ne se rencontrent pas pour des conversations et des discussions interminables. C'est, peut-être, le mot individualisme, au fond équivoque, qui est le plus applicable aux Français. Les rapports entre eux sont conventionnels, polis et affables. Il y a prédominance de l'intellect et de la sensualité, peu de cordialité, d'émotivité. On peut en juger par le roman français des temps présents qui manque de sentiment et exprime principalement la sensualité. Mais d'autre part, ils ont des qualités dont les Russes sont dépourvus. Ils respectent la personne d'autrui, ne se mêlent pas de sa vie intérieure, font preuve de délicatesse. La réserve leur permet de protéger leur individualité et celle des autres. Ils ont le respect de la pensée. En analysant la vôtre, ils ne songent pas à analyser votre personne, ils sont plus modestes, moins présomptueux, — cela s'explique par leur culture éminente. Le Russe se croit toujours appelé à juger moralement son prochain. D'autre part, il se considère volontiers comme pécheur et de tous les peuples de la terre, ce sont les Russes qui sont le plus portés à faire pénitence. C'est leur trait caractéristique. Le penchant à discuter le caractère des personnes est le revers de cette vertu. Dans la pensée russe, le moment

moral prédomine [351] sur l'intellectuel. Tandis que l'intellectualisme objectivant, protégeant la vie étrangère, est particulier aux Occidentaux. Le grand avantage des Russes consiste en la plus grande facilité d'échanges importants et essentiels.

J'avais toujours rêvé de rencontres marquantes, de communion authentique, de contacts d'âmes. C'est intentionnellement que, dans ce livre, je passe sous silence, les relations les plus intimes de ma vie. Or, ma recherche des hommes et de la communion d'âme a subi un échec dans la majorité des cas. Il se peut que la faute incombe à moi-même. Dans le fin fond de mon âme je suis Russe, tout en possédant quelques traits français à l'extérieur. Comme je l'ai déjà dit, je suis renfermé et pourvu d'une certaine pudeur émotive. Protégeant soigneusement ma personne, je sais garder les distances. Je ne puis souffrir la familiarité. Ayant fait un pas en avant, j'en fais ensuite deux en arrière. Je suis peu doué pour l'amitié, le problème de la communication me tourmentait souvent. La clôture, l'imperméabilité des âmes m'inquiétait. Mais je ne savais pas briser cette clôture, faire fondre la glace et surmonter la convention. J'aurais souhaité parler intimement, mais subitement saisi par un sentiment des distances, je redevenais renfermé et conventionnel, comme un Français.

Une sorte de pudeur m'arrêtait quand on parlait de religion. Mon penchant aux conflits et aux ruptures idéologiques s'opposait également aux amitiés. Les avis étaient contradictoires sur ma tolérance. Je l'ai déjà expliqué, cela dépend de l'orientation de ma pensée au moment donné. Je ne suis pas porté à juger les autres, je suis indulgent, et j'incline par contre, à me juger moi-même, je ne me tiens pas pour meilleur que les autres. Mon intolérance est de nature idéologique, lorsque je considère que les idées comportent un combat moral. Je suis intransigeant à l'égard des adversaires de la liberté. Je sais que la nature humaine [352] étant maligne et contradictoire, l'hostilité à l'égard des ennemis de la liberté peut dégénérer en infraction à la liberté elle-même. Les disputes idéologiques étaient un obstacle fréquent à mes rapports avec mon prochain. Il m'arrivait de me priver des joies d'une affection parce que la passion idéologique dominait sur celle de l'émotion. Il me semblait frappant que même en cas d'amour et d'intimité authentiques, le monde masculin et le monde féminin s'avéraient renfermés et impénétrables l'un pour l'autre. Même en parlant apparemment le même langage, l'homme et la femme

confèrent un sens différent à leurs paroles. Je sais par une expérience amère que les humains se comprennent peu en général et qu'ils s'entendent difficilement. La personnalité d'un autre nous demeure impénétrable. L'amour est la tentative de pénétration de ce mystère, mais celui-ci se perd dans les profondeurs. Sans doute faut-il qu'il en soit ainsi. Le problème de la sociabilité est le problème de la victoire remportée sur la solitude. Il est curieux de voir que la société de coreligionnaires ne détruit aucunement le sentiment de solitude, parfois même elle en augmente l'amertume. J'ai passé plus de vingt ans à Paris, centre culturel russe à l'époque où y vivaient aussi des personnes, avec lesquelles j'étais lié dans le passé. Je n'en ai pas revu un grand nombre. Il y a des années que je ne rencontre plus les Mérejkowsky qui écrivaient des articles grossiers à mon égard. J'ai cessé également de voir Strouve, qui, lui aussi, m'attaquait dans la presse. Je voyais rarement Kartachov, à cause de nos divergences politiques. De même Zaitzev et Mouratov. Je n'avais pas rompu avec le P. Boulgakov, mais je le rencontrais rarement ailleurs que dans des réunions d'affaires. Des rencontres plus fréquentes eussent augmenté, je le crains, nos divergences. Mais la vieille amitié demeurait et même s'accroissait pour L. Chestov avec lequel j'avais des entretiens très intéressants.

Parmi les nouvelles relations, il y avait la Mère Marie, déportée et morte en Allemagne. Je considère Mère Marie comme l'une des femmes les plus marquantes dans l'émigration. Sa vie et son sort semblent refléter le destin d'une époque. Il y avait en elle quelques-uns des traits qui nous séduisent dans les saintes femmes de Russie : tournée vers le monde, elle était avide de soulager la souffrance humaine. Elle avait l'esprit de sacrifice et d'intrépidité. Il y avait I. Fondaminsky, socialiste-révolutionnaire, très actif, assoiffé de justice sociale, ayant voué sa vie au rêve de cette grande cause. Il y avait G. Fédotov, homme de talent, de pensée subtile, aimant la liberté. Il y avait Guerchenson, original, de haute culture. Il y avait K. Motchoulsky, écrivain très doué, possédant au plus haut point la faculté de pénétrer la pensée d'autrui, d'apprécier ses œuvres. Nous agissions dans une parfaite entente sociale. Comme toujours, les réunions avaient lieu dans ma maison, on traitait de sujets spirituels et sociaux. On trouvait notre ambiance intime et bienfaisante. C'étaient mes proches qui créaient cette ambiance. Pendant les années de notre exil, nous faisions tous les soirs des lectures

à haute voix. C'était Lydie qui lisait, elle le faisait excellemment. Plus tard, c'est Génia qui le fit. Nous relûmes ainsi une grande partie de la littérature russe, ce qui nous procurait un grand plaisir. Nous relûmes aussi la tragédie grecque, Shakespeare, Cervantès, Goethe, Dickens, Balzac, Stendhal, Proust, etc. C'est cette lecture à haute voix qui faisait ressortir avec une acuité particulière l'originalité et les particularités des œuvres russes reflétant la nature puissante de la Russie. Par comparaison avec l'homme occidental, c'est le vague indéterminé et le non-conformisme à l'utile, c'est l'absence de limites, c'est l'ouverture à l'infini, c'est le caractère rêveur qui frappent dans l'homme russe. Chacun des héros de Tchékov en est l'illustration. Il y avait quelque [354] chose d'absurde dans le Russe du XIXe siècle, mais il y avait aussi en lui des possibilités illimitées. Certains parmi les Russes manquaient de sincérité à mon égard, ils me témoignaient plus de sympathie qu'ils n'en ressentaient en réalité. Souvent, ils évitaient de discuter avec moi, ce qui peut s'expliquer, pour une part, par mon irascibilité dans la discussion. D'autres cherchaient à maintenir l'accord extérieur, tout en s'écartant de moi dans leurs jugements. On me reprochait habituellement de progresser à « gauche », ce qui est une notion relative et vague. Etre de « gauche » par rapport à l'opinion courante dans l'émigration, c'est être convenable, cette opinion courante étant odieuse. Je voudrais m'expliquer. Je définirai comme « de gauche » l'opinion affirmant la valeur suprême de l'homme, de tout homme, de la personne latente, l'opinion qui soumet à l'homme les réalités collectives, impersonnelles (Etat, nation, puissance économique). Je nommerai « de droite » l'opinion qui asservit l'homme, être libre, capable de souffrir et de se réjouir, aux réalités collectives de l'Etat, de la nation et de ses richesses, de l'autorité ecclésiastique, etc. « De gauche » est l'humanitarisme et l'organisation de la société sur le principe humanitaire. « De droite » est la négation ou la diminution de l'humanitarisme et l'organisation de la société sur les collectivités inhumaines devenues une tradition. L'homme doit être théocentrique et fondé sur le Divin, telle est son image. Mais la société doit être anthropocentrique et se fonder sur le principe humain. Le théocentrisme social engendrerait les théocraties antilibertaires. Les Etats totalitaires reproduisent le même mensonge. Ces réflexions sont inopportunes, contraires à l'époque qui, enivrée de l'inhumain, renie l'humanité. Opportun, je ne désire pas l'être, je considérerais cela comme un déshonneur. L'esprit de l'époque, divinisé par Hegel, contient un

élément mensonger et méchant, le temps étant dans un certain sens l'illusion [355] et le mal. Le temps est dans l'homme, mais l'homme n'est pas dans le temps.

J'ai parlé du tourment que représentait pour moi l'orthodoxie des émigrés, tourment qui dure depuis mon arrivée en Occident. Lors du conflit entre l'Église patriarcale de Moscou et l'Église à l'étranger avec le métropolite Euloge à sa tête, je me ralliai résolument à l'Église patriarcale et publiai un violent article : *La complainte de l'Église russe*, ce qui fut l'origine de multiples conflits. C'était le triomphe d'un christianisme à mon sens déformé et accommodé aux mauvais calculs humains. Je me trouvais dans un état de conflit continuel qui atteignit son point culminant dans l'affaire de G. Fédotov, lorsqu'on voulut évincer celui-ci de l'Institut théologique à cause de son article trop « à gauche », publié dans la *Nouvelle Russie*. L'Orthodoxie officielle se reconnaissait « de droite ». Il y a longtemps que je me sentais blessé par la laideur prosaïque et l'aspect servile de l'Église officielle. A propos de l'histoire de Fédotov, j'écrivis dans *Poutj* un article acerbe *La liberté de conscience existe-t-elle dans l'Orthodoxie ?* Ce fut la brouille avec les professeurs de l'Institut théologique qui créa des difficultés pour ma revue. Un épisode parmi d'autres ! Je combattais constamment en faveur de la liberté de pensée, en quoi je me montrais intransigeant. Lorsque les émigrés intimidés par l'opinion générale me trouvaient audacieux, cela me semblait ridicule.

Comme si l'opinion de l'émigration — ou quelque autre — pouvait avoir du poids à mes yeux ! J'ai toujours méprisé l'opinion publique et la combattre ne me coûtait aucun effort. Je m'inspirais des paroles du docteur Stokmann, dans *l'Ennemi du Peuple* d'Ibsen : « L'homme le plus puissant est celui qui suit seul son chemin. »

J'étais toujours très sensible à la pensée de toute tendance et de tout système, surtout totalitaire, et je savais [356] me pénétrer d'elle. Je pouvais m'imprégner du tolstoïsme, du bouddhisme, du kantisme, du marxisme, du nietzschéisme, du steinerianisme, du thomisme, de la mystique allemande, de l'orthodoxie religieuse, de la philosophie existentielle, — mais je ne pouvais fusionner avec aucun de ces courants et je demeurais moi-même.

*
* *

Arrivé en Europe occidentale, je trouvai les principaux courants intellectuels en opposition avec le romantisme et le XIXe siècle en général. Le classicisme, l'objectivisme, la négation de la vie émotionnelle, l'organisation, l'ordre, la subordination de l'homme aux principes autoritaires, voilà ce qui inspirait les intellectuels occidentaux. Ce qu'on craignait par-dessus tout, c'était l'anarchie de l'âme individuelle et l'anarchie sociale. Cela se rattachait à la liquéfaction de l'Europe. Sous ce rapport, étaient intéressants le thomisme catholique, le barthianisme protestant, l'attrait du classique dans l'art, la recherche générale de l'ordre objectif, l'antipathie pour le subjectivisme — source de désordre. Le XIXe siècle fut maudit, comme responsable de tous les désordres. La réaction contre le romantisme se manifestait depuis quelque temps et surtout en France. C'est le romantisme qui fut reconnu l'origine de la révolution. Ch. Maurras fut son adversaire militant, quoiqu'il fût lui-même un romantique du monarchisme et du siècle classique. Le livre sur le romantisme français de Lesseur est injuste et désagréable. Tels sont aussi les ouvrages de Seillères qui voit partout le romantisme, appelant ainsi tout ce qui lui déplaît. Les thomistes se prononcèrent de même contre le romantisme. C'est Rousseau qui fut reconnu la source du romantisme européen, source de tous les maux. Mais y a-t-il un mot plus imprécis que le mot romantisme. [357] Il est difficile à préciser. Je cherchais à comprendre le caractère de la tendance antiromantique, qui m'était antipathique et je concluais que cette réaction n'était au fond qu'une réaction contre l'humain, contre l'exaltation de l'homme. Le romantisme exaltait la nature émotionnelle de l'homme, il l'affirmait, la révélait et la développait. Je n'avais pas de goût pour Rousseau dont les livres me semblaient ennuyeux et fades et la pensée dépourvue de puissance. Mais je ne le crois pas la principale source du romantisme européen. Rousseau, cependant, avait un grand mérite dans l'histoire de l'homme européen — et c'était le mérite du romantisme en général — celui d'avoir beaucoup contribué à l'épanouissement de l'âme humaine, à la naissance d'une nouvelle sensibilité. La « nature » humaine a pu s'élever contre la civilisation mensongère. Après Rousseau et le courant romantique du XIXe siècle apparurent des hommes nouveaux, plus

complexes et plus épanouis. Ainsi l'homme sortait de la soumission à l'ordre objectivé et révélait les richesses de son univers subjectif. Cela s'accordait avec l'évolution extraordinaire du roman et de la musique au XIXe siècle. Un retour à l'ordre objectivé préromantique est une atteinte portée à l'âme humaine. Le destin romantique de l'européen implique la rupture entre l'objectif et le subjectif. Il fallait passer par là. Le nouveau monde authentique ne saurait surgir que du tréfonds du subjectif. La voie différente est une violence réactionnaire créant l'illusion d'un ordre objectif. Pour moi, cela se rattache au thème de la liberté. Bien que je ne sois pas un romantique dans l'acception précise et typique du mot, je suis à chaque instant prêt à défendre le romantisme. Encore quelques mots sur la rupture entre le XXe et le XIXe siècles. Le reniement du siècle précédent ainsi que de la génération antérieure, caractérise en général l'homme, la société et la nature vorace du temps. Le temps est infidèle, ingrat et [358] dénué de noblesse. Mais essayons de parler « objectivement ». Le début même du XXe siècle appartient encore au XIXe siècle. Or, voici que commence le temps d'après la première guerre mondiale. De nouveaux courants surgissent qui s'opposent au XIXe siècle. On est saisi de voir à quel point ces tendances se nourrissent de la pensée du XIXe siècle abhorré. Elles n'enfantent nulle idée originale. C'est une époque dépourvue de génie. Quelles sont les idées de la réaction contre le XIXe siècle ? Ce sont les idées de J. de Maistre, de Hegel, de Saint-Simon et d'A. Comte, de Marx, de R. Wagner, de Nietzsche, de Kierkegaard, Carlyle, Gobineau, Darwin. L'étatisme, le communisme, le racisme, la volonté de puissance, la sélection naturelle, l'anti-individualisme, la hiérarchisation sociale, — tout cela, ce sont des idées émises et développées par les penseurs du XIXe siècle, mais déformées et vulgarisées. C'est toujours ainsi. C'est surtout le sort posthume de Nietzsche qui est affligeant. Comme tout siècle, le XIXe siècle fut plus complexe que ne le croient les révolutionnaires et les réactionnaires contemporains. Ainsi le XVIIIe siècle n'a pas seulement été celui de l'instruction rationaliste, celui des encyclopédistes, mais aussi le siècle des courants théosophiques et mystiques — de Saint-Martin, de Swedenborg et autres. C'est à cette époque, sous beaucoup de rapports limitée et pleine d'illusions, que mûrit l'idée humanitaire. C'est contre elle que tous se dressent. Des hommes de caractère prophétique, au XIXe siècle — Dostoïevsky, Kierkegaard et Nietzsche, furent d'une importance immense pour les dispositions d'esprit du XXe siècle. Dans

mon exil occidental qui me fut le plus sensible après la guerre de 1940, je relisais Herzen, approfondissant son sort. J'étais passé par des cataclysmes plus grands, les événements de son époque paraissaient minimes à côté des événements contemporains. Herzen fut déçu par l'Occident d'après la révolution de 48, choqué par son esprit bourgeois. [359] J'ai aussi des raisons pour être déçu et plus encore dans le passé. Non moins que K. Léontiev, je suis blessé par la laideur du siècle démocratique et j'aspire à la beauté plus apparente dans le passé injuste. Mais ma déception est plus profonde et plus profonde devra être la consolation. La déception est liée non seulement aux destins de l'Europe, mais à ceux de l'humanité et du monde entier. Et la consolation ne peut pour moi se rattacher à la foi dans le paysan russe, comme pour Herzen, mais à l'évangile de l'avènement du Règne de Dieu, à la foi dans l'existence d'un autre monde, d'un ordre différent et qui exige la transfiguration radicale de ce monde. En raison de leur caractère eschatologique, la Russie et le peuple russe peuvent y jouer un rôle important. Mais c'est l'œuvre de la liberté, non de la nécessité. Quittant l'esclavage du tsar Nicolas, Herzen s'en alla vers la liberté de l'Occident, sans y trouver de vraie liberté. Partis également, expulsés de la Russie où règne l'esclavage de l'esprit et où la liberté est détruite, — nous goûtâmes une certaine liberté en Europe occidentale. Mais ce royaume d'une liberté imparfaite approche de sa fin, le monde est de plus en plus asservi par l'esprit du Grand Inquisiteur. Impossible de se résigner à l'esclavage humain. Or tout cela n'est pas pour effrayer ceux des chrétiens qui ne s'appuient plus sur le règne de César.

*
* *

Les dernières années apportèrent quelque changement à notre existence matérielle. Je recueillis un modeste héritage et devins le propriétaire d'un pavillon avec jardin à Clamart. Mais je continuais à connaître la nécessité, il n'y avait jamais assez d'argent. Il y a longtemps, je reçus en héritage de mon père des mines de fer en Pologne, sur le terrain de sa propriété confisquée par le gouvernement polonais. [360] Cette propriété, jamais je n'ai pu la réaliser, je n'en recevais pas un sou, je n'avais que des dépenses. Le pavillon, c'est de

notre amie décédée, Florence West, Anglaise d'origine et mariée à un riche Français, que je l'ai reçu. C'était une forte personnalité, originale et intéressante, très jolie, profondément religieuse, d'une piété biblique et protestante. Elle fut tourmentée par le besoin de réaliser dans sa vie le christianisme évangélique. Lydie et elle étaient très amies. Un cercle d'études bibliques où elle jouait un grand rôle se réunissait dans notre maison. Sa sollicitude allégea sensiblement notre existence. Je n'ai jamais connu la misère dans mon exil, mais parfois la nécessité et j'ignorais toujours de quoi je vivrais dans quelques mois. Une solution se trouvait toujours. N'ayant jamais connu la sécurité pécuniaire, j'avais la psychologie de l'homme embrouillé dans ses affaires et gêné pécuniairement. C'est pour cela, peut-être, qu'on me croyait aisé. J'apprécie beaucoup mon cabinet de travail avec ses fenêtres donnant sur le jardin, ainsi que ma bibliothèque. Mais la propriété ne m'intéresse que dans la mesure où elle me procure l'indépendance, du reste, assez relative. Je sens trop le caractère périssable et éphémère de toutes choses dans ce monde. Et voici que je revois certains aspects de la Russie soviétique ! La France libre, riche et prospère connaît les cartes d'alimentation, les queues, les magasins vides, la disparition des denrées, la vie gênée, l'incertitude du lendemain. Un jour, le laquais d'un prince ami me dit : « Notre planète est ébranlée ! » Je l'ai senti, il y a longtemps, l'ébranlement de notre planète, mais il est plus facile d'en faire l'expérience chez soi qu'en exil. Jamais encore toutefois je n'avais vécu aussi paisiblement, dans la solitude, le détachement, plongé dans les problèmes métaphysiques, qu'actuellement, au moment catastrophique de l'histoire européenne. Mais le lendemain est incertain.

Bien que je ne vive pas dans le passé, j'en connais les [361] beautés. En quoi consiste donc le mystère de son charme ? Le souvenir est créateur, il transfigure, faisant son choix, il ne se reproduit pas automatiquement. La beauté du passé n'est pas celle du passé empirique, mais celle du passé transfiguré intégré au présent. Le passé ne connaissait pas, sans doute, sa propre beauté. La beauté des ruines n'appartient pas au passé, mais au présent, — il n'y avait pas de ruines alors, c'étaient des châteaux, des palais, des temples, des aqueducs nouvellement construits, avec toutes les qualités du nouveau. De même, toute beauté antique est du présent, autrefois elle n'était pas encore antique. Le passé n'est pas vieux, il a la jeunesse, il n'est ancien que

dans un de ses aspects. Le temps est le plus grand des mystères métaphysiques, il constitue un paradoxe continuel. Et c'est pourquoi il est si difficile de parler du passé et d'être véridique par rapport aux choses passées ; c'est un problème complexe. La mémoire de l'homme est un mystère également. En me remémorant le passé, je produis un acte créateur et transfigurant. C'est là-dessus que mon livre est construit. C'est avant tout un essai de compréhension. La beauté du passé est mon action créatrice. Je ne puis ressentir la beauté de façon passive : je la crée dans le souvenir, dans l'imagination. La vie authentique est créatrice et c'est la seule que j'aime. Sans l'essor créateur, on ne saurait supporter le règne de l'esprit bourgeois dans lequel le monde est plongé.

Essai d'autobiographie spirituelle

Chapitre XI

Ma philosophie définitive
Profession de foi
Le monde eschatologique
Temps et éternité.

Les années de ma vie à Paris-Clamart furent une époque d'intense création philosophique. J'ai écrit des livres que je considère comme les plus importants : *Esprit et Liberté*, *De la destination de l'homme, Essai d'une éthique paradoxale*, *Le Moi et le monde des objets*, *De l'esclavage et de la liberté de l'homme*, *Eschatologie métaphysique*, *Dialectique existentielle du divin et de l'humain*, *Esprit et réalité*, et d'un genre différent : *Le destin de l'homme dans le monde contemporain* caractérisant mieux ma philosophie de l'Histoire moderne que le *Nouveau Moyen Age*, *Sources et sens du communisme russe* qui m'a obligé à relire une quantité d'ouvrages d'Histoire russe du XIXe siècle, et l'*Idée russe*. Ces livres traduisent mes conceptions philosophiques mieux que les livres précédents, dont je n'apprécie vraiment que le *Sens de l'acte créateur* et le *Sens de l'Histoire*. *De la destination de l'homme* et l'*Esclavage et liberté de l'homme* sont, parmi mes ouvrages philosophiques de cette période, ceux auxquels j'attache une importance particulière. [363] Ce dernier, exprimant certaines de mes idées essentielles de la façon la plus précise, très extrémiste,

correspond à la nature extrémiste de ma pensée, à mon type spirituel très antinomique. C'est l'*Essai d'une eschatologie métaphysique* qui rend le mieux ma conception métaphysique. Mais, au fond, aucun de mes livres ne me satisfait, aucun ne m'exprime entièrement. Je disais que je ne suis pas de ces auteurs qui sont leurs propres admirateurs. La pensée doit être exprimée, à l'homme d'accomplir cet acte, mais il reste vrai dans une certaine mesure que « la pensée exprimée est un mensonge ». On voudrait tant s'exprimer et il est si malaisé de le faire. J'écris facilement et ma pensée prend naturellement la forme de parole. Mais il y a toujours un désaccord tragique entre la flamme créatrice, les intuitions initiales et les produits concrets de la pensée. Je ne me reconnais pas toujours. Néanmoins j'ai pu, dans mes livres de ces quinze années, exprimer ma pensée philosophique de façon beaucoup plus nette et plus suivie. Cette expression recouvrait des intuitions nouvelles pour moi. Ma pensée est extrêmement centralisée, tout s'y tient, elle n'a rien de fragmenté, mais elle est intuitive par son origine et aphoristique par sa forme. Je ne sais penser autrement. Je n'ai pas le choix entre plusieurs possibilités. Ma pensée se meut sur des plans divers et c'est, sans doute, pour cela, qu'on me reproche d'être contradictoire. Or, les contradictions de ma pensée découlent de sa nature même, elles ne peuvent et ne doivent pas être éliminées.

L'approfondissement de ma connaissance philosophique m'amena à l'idée de l'objectivation, que je considère comme mon idée fondamentale et qui est généralement mal comprise. Je ne crois pas à la solidité du monde soi-disant « objectif », le monde de la nature et de l'Histoire. La réalité objective n'existe pas, ce n'est qu'une illusion de la conscience. Il n'existe que l'objectivation de la réalité, engendrée [364] par une certaine orientation d'esprit. Le monde objectivé n'est pas le monde réel authentique, ce n'est qu'un état du monde réel et qui peut être transformé. L'objet est un produit du sujet. Seul le sujet est existentiel, en lui seul se reconnaît la réalité. Ce n'est pas du tout de l'idéalisme subjectif, comme on sera porté à l'affirmer selon des clichés classificateurs. D'après la classification de Dilthey : naturalisme, idéalisme objectif et idéalisme de la liberté, — ma pensée appartient à cette dernière catégorie. Le monde existe réellement dans le sujet non objectivé. Déjà la catégorie de l'être, qui joue un si grand rôle dans l'histoire de la philosophie, en commençant par la Grèce, surtout depuis Parménide, est le produit de la pensée objectivée. Usant de la

terminologie kantienne, on peut dire que l'être est une illusion transcendantale. La vie primordiale est autre que cet être (essence, ousia). La vie primordiale c'est l'acte créateur, c'est la liberté, et le porteur de cette vie c'est la personne, c'est le sujet, c'est l'esprit, et non la « nature », l'objet. L'objet est asservissement de l'esprit et le produit de la séparation, de l'isolation et de l'inimitié des sujets, personnes, êtres spirituels. Aussi la connaissance dépend-elle des degrés de la communion spirituelle. Cela, c'est une pensée de la sociologie de la connaissance très importante et trop peu considérée. La science apprend à connaître le monde objectivé et permet à l'homme de s'emparer de la « nature ». Ce n'est pas dans la science qu'est l'origine du mal de l'objectivation, c'est-à-dire de la nécessité, de l'aliénation, de l'impersonnel. La science « objective » n'est pas seulement nécessaire à l'homme, mais elle reflète le *logos* dans le monde déchu. L'objet enfanté par l'objectivation est la déchéance. L'homme reconnaît comme une réalité donnée du dehors ce qui est engendré par lui-même, par le sujet asservi. L' « objet » n'est point pour moi ce que je connais, un objet de ma connaissance, [365] mais plutôt une certaine corrélation dans le domaine existentiel. Au cours de l'élaboration définitive de ma conception philosophique, mon appréciation de la science et de la pensée philosophique critique s'est considérablement accrue, comme s'est également accrue mon antipathie envers les tendances pseudo-mystiques dans les domaines auxquels la mystique ne saurait être appliquée. Aujourd'hui j'apprécie la science positive, surtout l'historique, beaucoup plus que dans ma jeunesse marxiste. Mais je suis un philosophe existentiel, un théosophe chrétien, un historiosophe, un moraliste, et non un savant positif. A l'historiosophie est lié le prophétisme qui suscite tant d'ironie. J'accepte d'être appelé un métaphysicien, mais j'évite l'appellation d'ontologiste, car je considère comme problématique la notion de l'être. L'être est un concept et non l'existence. La réalité de l'être est la réalité du prédicat et signifie qu'il existe quelque chose, et non cela même qui existe. Ma philosophie n'est pas du type ontologique des Parménide, des Platon, des Aristote, des Thomas d'Aquin, des Spinoza, des Leibniz, des Hegel, des Schelling, des W. Soloviev, ce qui ne m'empêche pas d'estimer hautement tous ces philosophes. Je suis le plus hostile à toute métaphysique naturaliste qui objective et hypostasie les processus de la pensée, en les extériorisant et en les prenant pour des « réalités objectives », et qui applique à l'esprit les catégories de la substance, naturalisant l'esprit.

Ma philosophie est une philosophie de l'esprit. Or, l'esprit pour moi, c'est la liberté, c'est l'acte créateur, c'est la personne et la communion dans l'amour. J'affirme la primauté de la liberté sur l'être. L'être est secondaire, c'est la détermination, la nécessité, c'est déjà l'objet. Il se peut que certaines idées de Duns Scot, et surtout de J. Boehme et de Kant, pour une part, de Maine de Biran et, naturellement, de Dostoïevsky, en tant que métaphysicien, soient précurseurs de ma pensée, de ma philosophie [366] de la liberté. Les orthodoxes, les catholiques, les protestants orthodoxes attaquaient fortement mon idée de la liberté incréée, y voyant un dualisme non chrétien, un gnosticisme, une limitation de la toute-puissance divine. Mais j'avais toujours l'impression de ne pas être compris, ce qui, sans doute, est dû aussi bien à une attention trop peu soutenue, qu'à mon penchant à penser en antinomies, en paradoxes irrationnels, ou à ramener le tout à l'irrationnel. Toutes les doctrines théologiques métaphysiques qu'on oppose à mon dualisme sont au fond une forme de rationalisme détruisant le mystère ; leur description de l'expérience spirituelle est inexacte, elle ignore le tragique, les contradictions, l'irrationnel. Les doctrines traditionnelles doivent inéluctablement aboutir à l'idée de la prédestination qui m'est le plus antipathique. Je ne crois pas en deux dieux et ne suis nullement manichéen, le manichéisme ignorant la liberté qui m'est si chère. Par-delà la juxtaposition de Dieu et de la liberté incréée, exprimant notre expérience spirituelle, se trouve le transcendant mystère divin, où toute contradiction s'efface, où règne l'ineffable lumière divine. C'est la sphère de la connaissance apophatique. Lors du parachèvement de ma philosophie, l'idée de la liberté incréée et de l'objectivation prit à mes yeux une importance particulière. La liberté incréée n'explique pas seulement la naissance du mal, inintelligible pour les doctrines traditionnelles, mais aussi celle de la nouveauté créatrice, de l'apparition de ce qui n'avait pas encore existé. La liberté incréée est une conception-limite, ou plutôt, ce n'est pas une conception, mais un symbole ; car il est impossible de concevoir cette liberté en raison de sa nature parfaitement irrationnelle. L'objectivation est l'interprétation gnoséologique de la déchéance du monde, de l'état de servitude, de nécessité et d'isolement où se trouve le monde. Le monde objectivé ressortit aux concepts de la connaissance rationnelle, mais [367] l'objectivation elle-même a une origine irrationnelle. Je fus le premier, semble-t-il, à chercher une interprétation gnoséologique du péché originel. A côté de la liberté incréée et de

l'objectivation, j'ai creusé mon personnalisme, l'idée de l'importance centrale et de la primauté de la personne. Dans le conflit de la personne avec l'impersonnel ou prétendant au supra-personnel, dans le conflit avec le « monde » et la « société », je me plaçai résolument du côté de la personne. Ceci se rattache à l'ancien problème des « universaux », au débat des réalistes et des nominalistes. Il y a du vrai chez M. Stirner dans son *Unique et sa propriété*, mais il faut y porter un sens mystico-métaphysique. Décidément, du point de vue non seulement philosophique, mais aussi moral et vital, je suis contre le réalisme des concepts, et dans ce sens je suis antiplatonicien, tout en appréciant beaucoup Platon sous d'autres rapports. Mais je ne suis pas nominaliste, — le nominalisme conséquent ignore l'intégralité de la personne, sa figure éternelle. Pour user de la terminologie traditionnelle, je suis plutôt conceptualiste, je ne renie pas l'universel, mais à mon sens l'universel se situe dans l'individuel et non au-dessus de lui. Mais surtout, le problème du réalisme et du nominalisme tel qu'il est posé me paraît faux. Quant au réalisme des concepts reconnaissant la primauté du général sur l'individuel et subordonnant la personne aux quasi-réalités générales, j'y vois la source de l'esclavage de l'homme. La révolte contre le pouvoir du général engendré par l'objectivation, je la crois une révolte juste, sainte, profondément chrétienne. Le christianisme est personnaliste. C'est à cela que se rattache le principal combat spirituel de ma vie. Je suis le représentant de la personne insurgée contre la domination du « général » objectivé. Voilà la passion de ma vie. Il faut radicalement distinguer le général de l'universel. Mon essai de construire la philosophie en dehors de la domination [368] logique, ontologique et éthique du « général » sur le personnel est mal compris et provoque la perplexité. La faute en est, sans doute, à mon incapacité de développer mes idées et d'argumenter. Mais j'ai la certitude de ce que tous les fondements philosophiques demandent la révision dans le sens que j'indique. Cela a de graves conséquences sociales, et plus encore religieuses et morales. Il serait absolument erroné de confondre un tel type philosophique avec le pragmatisme ou la « philosophie de la vie ». La révolution personnaliste qui ne s'est encore jamais vraiment produite dans le monde, implique l'écroulement de l'objectivation, l'anéantissement de la nécessité naturelle, la libération des sujets-personnes, l'ouverture vers un monde autre, spirituel. A côté d'une telle révolution, toutes les révolutions du monde sont futiles. Ma philosophie définitive est personnelle et liée

avec mon expérience personnelle. Le sujet de la connaissance philosophique y est existentiel, et en ce sens ma philosophie est plus existentielle que celle de Heidegger ou de Jaspers. Je puis dire que j'ai fait l'expérience de la liberté primordiale et de son lien avec la nouveauté créatrice et le mal, j'ai fait l'expérience poignante de la personne et de son conflit avec le monde du général, le monde de l'objectivation, l'expérience de la délivrance de la domination du général — expérience d'humanitarisme et de compassion, expérience de l'homme — unique objet de la philosophie. J'ai cherché à créer le mythe de l'homme. Nietzsche joua un rôle immense dans cette expérience. Il a traduit de façon douloureuse, passionnée, avec génie, ce thème pathétique : comment l'ascension, l'héroïsme, l'extase, sont-ils possibles si Dieu n'est pas, si Dieu a été tué ? Or ce n'est pas seulement la mort de Dieu, c'est celle de l'homme qui devenait évidente, et voici que surgit la figure angoissante du surhomme. La pensée de Nietzsche représente la dialectique existentielle du destin humain. Cela [369] avait une importance immense pour moi. Je sentais en Nietzsche le thème eschatologique.

*
* *

J'ai toujours eu le sentiment eschatologique de la catastrophe imminente et de la fin. Cela est lié sans doute à mon type spirituel, mais aussi à mon organisme psycho-physiologique, à ma nervosité, à ma tendance à l'inquiétude, à ma conscience du caractère éphémère de ce monde et de toute chose, de l'instabilité de la vie, et à mon impatience qui est mon faible. Mon interprétation du christianisme fut toujours eschatologique ; toute autre interprétation me paraissant une déformation ou un accommodement. Cela concorde avec l'opinion de nombreux historiens du christianisme. Ce fut l'interprétation eschatologique de la bonne nouvelle du Royaume de Dieu qui devint prédominante dès la fin du XIXe siècle, en commençant par Weiss et l'école de Ritche. Loisy, en qualité d'historien, prenait la défense de l'interprétation eschatologique, du christianisme. Or mon eschatologisme est de source métaphysique et non historique. A. Schweitzer et pour une part Blumgardt et Ragazz me sont proches. Mon

sentiment eschatologique se rattache à la fragilité que je trouvais partout, les hommes étant menacés de mort, l'Histoire passagère et suspendue sur l'abîme. Je m'attendais à des catastrophes personnelles et surtout collectives. Avant même la guerre mondiale, alors que personne encore n'y pensait, je prédisais l'avènement d'une époque catastrophique. Je constatais non seulement la déchristianisation, mais la déshumanisation du monde, l'ébranlement de l'image de l'homme. Tout cela ne m'était intelligible que dans la perspective eschatologique. Le sens de l'évolution durable dans le temps me manque généralement. Je ne vois pas le transitoire, mais le fini. C'est un [370] sentiment profondément personnel en moi, je ne vois l'Histoire qu'en perspective eschatologique. Ma pensée se déroule, comme la veille de la fin du monde et comme si le temps n'existait pas. C'est la caractéristique d'un penseur russe, d'un fils de Dostoïevsky. En même temps je n'étais pas particulièrement attiré par l'Apocalypse et je n'étais pas tenté d'en faire l'interprétation. En commençant par le livre d'Enoch, c'est l'eschatologie vengeresse : la division des humains en deux camps tranchés, les bons et les méchants et les châtiments cruels de ces derniers, qui me répugnait dans la littérature apocalyptique. Cet élément vindicatif est très fort chez Enoch, mais il se trouve aussi dans l'Apocalypse chrétienne, chez saint Augustin, chez Calvin et d'autres. Un certain sadisme tient une grande place dans l'histoire de la religion et il est puissant dans l'histoire du christianisme. On peut le trouver dans les Psaumes et il fait partie du système de la théologie orthodoxe. Seul Origène était exempt de cet élément sadique : aussi fut-il condamné par les représentants d'une orthodoxie sadique. L'affirmation de l'humanité du christianisme suscite la haine de nombreux chrétiens qui considèrent la cruauté, comme le signe essentiel de l'orthodoxie. Je vais plus loin et je crois que le langage des Evangiles mêmes fait preuve d'étroitesse humaine, c'est la réfraction de la divine lumière dans les ténèbres de la méchanceté humaine. L'élément de cruauté eschatologique n'appartient pas à Jésus-Christ, il lui est attribué par ceux dont la nature y est conforme. La théorie du rachat judiciaire est un apport humain. Je confesse la religion de l'esprit et y reste fermement attaché. Dans la révélation historique, l'esprit est obscurci par la nature bornée de l'homme et la révélation porte l'empreinte du sociomorphisme. Le christianisme est la révélation d'un monde autre, spirituel ; il est incompatible avec la loi de ce monde. Aussi le christianisme eschatologique est-il révolutionnaire [371] par

rapport au christianisme historique, adapté et souvent asservi au monde. Le christianisme ascétique était l'inverse du christianisme adapté au monde. L'eschatologie à laquelle j'aboutis est d'un ordre tout à fait particulier et demande de larges commentaires. Elle n'a pas d'affinité avec l'eschatologie monastique ascétique, et sous bien des rapports elle lui est opposée, l'ascétisme monastique s'accommodant au monde et son eschatologisme étant passivement obéissant. Moi je proclame un eschatologisme activement créateur et transfigurateur du monde. C'est dans *Esprit et Réalité*, et dans *Esclavage et Liberté de l'homme* que j'ai exprimé ma pensée avec le plus de force. Je suis arrivé à une gnoséologie eschatologique particulière. L'eschatologie représente l'objectivation symbolique de la conscience tragique. La fin, c'est le terme de l'objectivation, le passage à la subjectivité du règne de la liberté. Mais le sentiment eschatologique lui-même se rattache intimement au problème de la mort.

J'ai dit que je ne pouvais me réconcilier avec l'éphémère et le périssable, que j'avais soif de l'éternel et que seul l'éternel me paraissait désirable. La séparation dans le temps et l'espace me faisait souffrir. Le problème de l'immortalité et de la vie éternelle était pour moi le problème religieux essentiel. Je ne pouvais comprendre ceux qui envisagent leur vie en dehors de ce problème. Y a-t-il chose plus lamentable que la consolation tirée du progrès et de la félicité des générations futures ? L'harmonie mondiale qu'on offre à la personne en guise de consolation m'indignait, en quoi je me rapproche le plus de Dostoïevsky, prêt à se mettre du côté d'Ivan Karamazov et même de *l'homme du souterrain*.

Rien de « général » ne saurait consoler l'être « individuel » dans son infortune. Le progrès même n'est admissible que s'il ne se produit pas seulement pour les générations [372] futures, mais aussi pour moi-même. Je n'ai jamais craint ma propre mort, à laquelle je pensais rarement. Je n'appartiens pas au type d'hommes terrifiés par cette pensée, comme le fut L. Tolstoï par exemple. Seule me tourmentait la pensée de la mort des êtres proches. La victoire sur la mort me paraissait le problème essentiel de la vie. Je considérais la mort comme un événement plus profond, plus métaphysique que la naissance. Je pense à Rozanov quand il oppose la religion de la naissance à celle de la mort et je suis contre lui. Confesser une religion de la mort (il considérait le christianisme comme telle), c'est confesser la religion de la vie éternelle

triomphante. Une vie éternelle, profonde, une vie divine, mais d'où je serais exclu, ainsi que l'être aimé, une telle vie est dénuée de sens. Le sens doit être à la mesure de mon destin. Pour moi, le sens objectivé est insensé. Le sens ne saurait être que subjectif, l'objectivation n'en est qu'une parodie. On s'étonne de la facilité avec laquelle les gens acceptent le sens proposé, qui au fond est sans rapport avec leur destin individuel et unique. L'harmonie universelle, le triomphe de la raison universelle, le progrès, le bien et la prospérité de toutes sortes de collectivités : Etats, nations, sociétés, — autant d'idoles auxquelles l'homme est subordonné. Oh, combien je hais cet esclavage ! Le problème du destin éternel se pose à tout homme vivant. Toute objectivation n'est que mensonge. S'il n'y a pas de Dieu, s'il n'y a pas de sphère de liberté suprême, éternelle et pleine de vie, s'il n'y a pas de délivrance de la nécessité du monde, alors il est impossible de tenir à ce monde et à sa vie périssable. En songeant à moi-même, je conclus que c'est la révolte contre l'objectivation du sens, l'objectivation de la vie et de la mort, des religions et des valeurs qui m'aiguillonne. Et le mal limite, je le trouve dans l'objectivation de l'enfer et son interprétation comme faisant partie de l'ordre divin.

[373]

Le Christ a triomphé de la mort. Ce triomphe s'est accompli dans le sujet, c'est-à-dire dans la vie primordiale authentique, dans la réalité primordiale. L'objectivation de cette victoire est une adaptation exotérique à la connaissance moyenne. Toute objectivation est une application de nos catégories et de nos concepts aux mystères divins. L'objectivation est de caractère sociologique et porte l'empreinte du sociomorphisme. Nos catégories ne sauraient être appliquées à Dieu. Mais on les a appliquées avec tant de zèle et de contraintes qu'on n'ose plus aujourd'hui prononcer le mot sacré : Dieu. Dieu n'est en rien semblable à l'idée qu'on s'en fait. Absolument en rien ! Mais la doctrine spiritualiste exemptée de l'immortalité de l'âme me laisse aussi insatisfait que la doctrine idéaliste de l'immortalité du principe universel idéal. Ces doctrines nient la tragédie de la mort et elles ne concernent pas la personne intégrale concrète. Seule la conception chrétienne vise l'homme total et l'image de la personne. Les Grecs ne connaissaient que l'immortalité des dieux, tandis que l'homme était mortel. Ce furent d'abord les héros, les demi-dieux, les surhommes qui furent reconnus immortels. En conséquence seuls le surhumain et le

divin méritaient l'immortalité, non l'humain. Nietzsche rejoint curieusement la conscience grecque. Pour lui, l'homme est voué à la disparition, c'est le dieu nouveau, c'est le surhomme qui est immortel et encore il ne l'est pas de façon absolue. Or c'est l'éternité que Zarathoustra aimait par-dessus tout. La dialectique de Nietzsche est dirigée contre l'homme, malgré son sentiment pathétique du destin humain. L'immortalité, la vie éternelle est-elle possible à l'homme, à l'humain dans l'homme ? L'idée de l'immortalité de l'homme est également étrangère au platonisme. Dans Phédon, ce n'est pas tant l'âme individuelle que l'âme universelle qui est immortelle. De même dans l'idéalisme germanique. Seul le christianisme affirme vraiment l'immortalité [374] de l'homme intégral, de tout ce qui est humain en lui, sauf pour l'élément périssable apporté par le péché et par le mal. Le christianisme est unique dans son personnalisme conséquent. L'âme humaine est plus précieuse que tous les royaumes du monde. Le destin de la personne prime tout. Un tel personnalisme est absent des doctrines théosophiques, par exemple, qui décomposent la personne en éléments cosmiques, dont elles forment ensuite une personnalité différente. Or, le christianisme ne nie pas la tragédie de la mort : il reconnaît que l'homme subit la rupture de la personne intégrale. Ce n'est nullement une conception évolutionniste optimiste de la mort. Je nie la réincarnation sur un seul plan, la réincarnation des âmes sur le plan terrestre, car elle me semble en contradiction avec l'idée de la personne intégrale. Mais je reconnais la réincarnation sur plusieurs plans, sur un autre plan spirituel, de même que la préexistence sur le plan spirituel. Le destin final de l'homme ne peut être décidé uniquement en fonction de sa brève existence terrestre. L'eschatologie chrétienne traditionnelle a un côté épouvantable. J'aborde ici un thème infiniment plus angoissant pour moi que celui de la mort. Le problème de la perdition et de l'enfer éternel est le plus douloureux de tous les problèmes pour la conscience humaine. Et voici ce qui me paraît le plus important : si l'on admet l'éternité des peines de l'enfer, ma vie spirituelle et morale tout entière perd son sens et sa valeur, car elle se déroule sous le signe de la terreur. La Vérité ne saurait être découverte sous ce signe. Les gens qui comptent se trouver au nombre des élus et qui se considèrent comme de justes juges m'ont toujours étonné. Pour moi, je comptais me trouver plutôt au nombre des pécheurs. C'est dans le dernier chapitre de *Destination de l'Homme* que j'ai exposé mes idées essentielles sur ce sujet et je mets ce chapitre au nombre des plus

importants que j'aie écrits. Il fut très approuvé par [375] N. Lossky. Je ne veux pas simplement répéter les conclusions de ce livre ; je dirai simplement qu'elles étaient le fruit de mon expérience vécue. Toute objectivation de l'enfer et toute tentative de construire une ontologie de l'enfer — ce que font les doctrines théologiques traditionnelles — suscitent chez moi l'opposition la plus vigoureuse. J'y vois les instincts sadiques de l'homme dogmatisés. L'homme possède l'expérience authentique des souffrances infernales ; mais ce n'est que la voie humaine dans le temps mauvais, l'impuissance d'entrer dans l'éternité, éternité qui ne peut être que divine. L'existence de l'enfer éternel impliquerait la négation de l'existence de Dieu et représenterait l'argument le plus fort de l'athéisme. Le mal et la souffrance, — l'enfer dans le temps et dans le monde témoignent de l'insuffisance et du caractère non définitif de ce monde, ainsi que de l'existence nécessaire d'un autre monde et de Dieu. L'absence de souffrance dans ce monde le ferait paraître définitif et le rendrait satisfaisant. Mais la souffrance n'est que le chemin conduisant l'homme à la transcendance. Pour Dostoïevsky, la souffrance est la source unique de la conscience. La conscience est liée à la souffrance. C'est dans la victoire sur la souffrance — une victoire désintéressée — que Nietzsche voyait l'héroïsme. Tel est le chemin de l'homme, telle est l'amère voie de la connaissance. Mon sentiment direct anticipant toute pensée, ne me permettait pas de douter de l'immortalité. La mort me paraissait la disparition du « non-moi » plutôt que celle du « moi », une déchirure douloureuse, une séparation, la traversée d'une solitude : « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'avez-vous abandonné ? » Mais cela ne fournissait pas une solution au problème de la destinée personnelle. Tout ceci se rattache pour moi au problème fondamental du temps, dont traite surtout mon livre : *Le moi et le monde des objets*. Le problème du temps, le paradoxe du temps est à la base [376] de la philosophie eschatologique de l'Histoire. Je crois fermement que le jugement de Dieu ne ressemble pas à celui des hommes. C'est le jugement par l'accusé lui-même, l'épouvante devant ses propres ténèbres après la vision de la lumière. Puis, c'est la transfiguration finale dans la lumière.

*

* *

J'ai toujours été particulièrement intéressé par les problèmes de philosophie de l'Histoire ; c'est pourquoi on m'appelle souvent un historiosophe. Cela me maintient dans la tradition de la pensée russe, qui a toujours été historiosophique. Je suis pénétré du motif historique. J'ai lu beaucoup de livres d'Histoire ; mais cette lecture me faisait souffrir, tant l'Histoire me paraissait criminelle. Dans l'Histoire tout est échec ; mais en même temps, elle a un sens. Mais, le sens de l'Histoire se trouve par-delà ses limites et implique sa fin. L'Histoire possède un sens parce qu'elle a une fin. Sans cette fin, l'Histoire serait absurde. Un progrès infini est absurde. Aussi la véritable philosophie de l'Histoire est-elle une philosophie de l'Histoire eschatologique, l'interprétation du processus historique à la lumière de la fin ; elle contient un élément prophétique. Il existe une eschatologie et une apocalypse personnelles et une eschatologie et une apocalypse historiques. J'ai toujours pensé que les deux eschatologies sont indissolublement liées. Le destin historique, la fin historique sont aussi mon destin et ma fin à moi. J'y vois un problème métaphysique extrêmement profond. Il y a un conflit tragique de l'Histoire, de l'évolution historique et de la personne, du destin personnel. Le sentiment de ce conflit m'est essentiel. Je suis de ceux qui se dressent contre le processus historique parce qu'il tue la personne, n'en tient pas compte et ne se déroule pas pour elle. L'Histoire doit avoir un terme parce que le [377] problème de la personne est insoluble dans ses limites. Tel est l'un des aspects du thème historiosophique ; mais il y en a un autre. Ce n'est pas seulement le tragique conflit de la personne et de l'Histoire qui fait le contenu de ma vie, c'est aussi l'Histoire elle-même insérée dans mon expérience. J'absorbe en moi l'humanité, la culture, l'univers entier. Toute l'Histoire universelle s'est faite aussi en moi. Je suis un microcosme. Aussi ai-je un double sentiment de l'Histoire. D'un côté, elle m'est étrangère et hostile et de l'autre, c'est mon histoire à moi. Je crois que c'est une dualité eschatologique. L'Histoire est l'extériorisation, l'objectivation de l'esprit et elle est aussi un moment du destin intérieur de l'esprit. L'extériorisation de l'esprit est le destin intérieur de l'esprit. C'est comme si l'esprit se séparait de lui-même. La fin de l'Histoire, c'est la fin de cette extériorisation, de cette objectivation. C'est le retour à l'intériorité. Mais, nous objectivons même la fin de l'Histoire en l'imaginant dans le temps historique. C'est notamment le paradoxe du temps qui rend si difficile l'interprétation de l'Apocalypse. Impossible de concevoir la fin de l'Histoire dans le temps, elle ne peut se situer que

par-delà. La fin de l'Histoire n'est pas un événement historique. Cette fin ne se produira pas dans le futur, qui est une partie de notre temps déchiré. La fin du monde est la fin du temps. Le temps n'existera plus. Le temps est un signe de la déchéance du monde. La fin du monde est le triomphe sur le temps cosmique et historique, sur le temps objectivé, elle se produit dans le temps existentiel. La fin est toujours proche et nous en éprouvons le bouleversement. C'est aux moments catastrophiques de notre vie personnelle et historique, dans les guerres et les révolutions, dans l'extase créatrice ou aux approches de la mort que nous touchons à la fin.

Il n'existe pas de temps historique, de mesure mathématique [378] entre notre vie et notre fin personnelle, d'une part, et historique d'autre part. C'est un ordre d'existence absolument différent. Nous y avons affaire, en l'occurrence, à un problème de même ordre que dans les antinomies de Kant. La fin du monde et de l'Histoire ne peut se produire dans le futur, c'est-à-dire dans notre temps. Et en même temps cette fin ne saurait se situer uniquement au-delà de l'Histoire. Elle est à la fois en deçà et au-delà ; elle est une contradiction pour notre pensée, contradiction qui sera réduite, mais pas par la pensée elle-même. La pensée non intégrée dans la totalité de l'esprit a tendance à objectiver et à extérioriser et c'est ce qui engendre la contradiction et crée le paradoxe. L'objectivation de la fin est une contradiction insurmontable et qui n'est dominée que lorsque la fin est absorbée par la subjectivité existentielle. C'est pourquoi la juxtaposition ontologique de « ce monde » et de « l'autre », de la voie terrestre et de celle de « au-delà » est également fausse. L' « autre » monde, c'est notre entrée dans un monde différent, dans une existence de qualité différente. L' « autre monde » est notre existence clarifiée et transfigurée ; c'est la victoire sur notre temps. En enseignant la nécessité du progrès, la loi du progrès, on accomplit une fausse objectivation des actes créateurs de l'homme. Cette objectivation fait disparaître la liberté dans la nécessité. Il n'y a pas de loi du progrès historique : ce serait contraire à la liberté de l'homme et ceci impliquerait une fausse téléologie objective. On peut concevoir le progrès nécessaire dans le temps objectivé. Mais la liberté créatrice se situe sur le plan existentiel. Il est tout aussi erroné cependant de professer la régression nécessaire de l'Histoire. L'optimisme comme le pessimisme sont des formes du déterminisme. Ils s'opposent également à la liberté. L'Histoire ne représente ni le

progrès dans la ligne ascendante, ni la régression, mais une lutte tragique d'où surgissent [379] le bien et le mal, et où les contradictions se trouvent mises à nu. C'est pourquoi précisément elle s'achemine vers la fin. C'est aussi pourquoi l'Histoire doit passer du temps historique au temps existentiel. La victoire sur le temps déchu est la victoire de la mémoire en tant qu'énergie surgissant de l'éternité dans le temps. Mais la mémoire, elle aussi, a la propriété de s'ossifier, de s' « objectiver » et dès lors, au lieu d'être une énergie transfigurante, la mémoire devient une force d'inertie. Notre existence est faite de contradictions. J'y ai toujours été particulièrement sensible. L'eschatologie est antinomique et la pensée eschatologique quitte le règne de la loi de l'identité. La pensée la plus intense est affective, pénétrée de sentiments transcendants et non sujette au principe d'identité. L'idée du temps me paraît profondément antinomique. Le futur devient aisément le passé, le passé devient le futur. Le temps a toujours été pour moi une véritable maladie. J'étais pressé de le dépasser et par là je lui étais soumis. J'étais follement pressé d'arriver au bout : non à la mort, mais à l'éternité, à la transcendance. J'étais tendu vers quelque chose d' « autre », d'étranger au « ceci » et qui me paraissait familier.

Les progressistes et « culturistes » n'aiment pas la conscience eschatologique, estimant qu'elle conduit à la passivité et au refus des grandes tâches historiques. Or cela ne se rapporte qu'à la conscience eschatologique telle qu'elle s'exprime dans le monachisme ascétique ou dans l'*Histoire de l'Antéchrist* de W. Soloviev et chez K. Léontiev.

Il faut dire que les tendances apocalyptiques ont pris dans la plupart des cas l'aspect de la dépression passive et de la négation des tâches créatrices. Un tel état d'esprit auquel s'est laissé aller à la fin de sa vie W. Soloviev, m'était absolument étranger et j'estimais nécessaire de le combattre. Nous inclinons aisément à interpréter l'agonie d'une époque historique à laquelle se rattachent nos sentiments, [380] nos affections et nos intérêts, comme la fin du monde. C'est l'impuissance, l'oppression et l'angoisse qui se trouvent à la base des idéologies de ce genre. Or, rien de positif ne peut surgir de l'état de dépression angoissé. Je ne me rapproche ni de W. Soloviev ni de Léontiev, mais de N. Fédorov, dont l'idée d'activité et de victoire de l'homme sur la mort me paraît la plus sublime de l'histoire du christianisme.

La philosophie de Fédorov porte l'empreinte du naturalisme et ne me satisfait nullement ; mais j'estime hautement sa conscience morale.

Le génie de Fédorov, c'est d'avoir été peut-être le premier à tenter une interprétation positive de l'Apocalypse et à reconnaître que la fin du monde dépend aussi de l'activité humaine. Les prophéties apocalyptiques sont conditionnelles et non fatales : en s'engageant dans la voie de l' « œuvre commune » chrétienne, l'humanité peut éviter la destruction du monde, le jugement dernier et la condamnation pour l'éternité. Fédorov, pénétré de la passion du salut universel, s'élève bien au-dessus des chrétiens vindicatifs qualifiant d'orthodoxie leurs ressentiments. Dans mon livre *Le sens de l'acte créateur*, indépendamment de Fédorov et d'une manière très différente, j'ai exprimé ma conception activement créatrice de l'Apocalypse. Le second avènement du Christ, dans sa puissance et dans sa gloire, dépend de l'acte créateur de l'homme. L'homme est appelé à préparer le second avènement ; il doit agir dans ce sens. L'attente passive d'une fin terrible dans l'angoisse et la dépression ne peut pas être une préparation au second avènement, elle ne prépare que le jugement dernier. La conception de Dieu et du Christ, Homme-Dieu, comme Juge vengeur, correspond à l'état obscur et borné de l'homme et non à la vérité divine. Le passage à l'état créateur affranchit l'homme de cet état humiliant. On ne doit pas considérer l'Apocalypse comme [381] une fatalité. La fin de l'Histoire et du monde n'est pas fatale. La fin est une tâche humano-divine, qui ne saurait s'accomplir sans liberté humaine ; c'est « l'œuvre commune » à laquelle est appelé l'homme. Aussi je plaide pour l'eschatologisme agissant et créateur. Le passage du christianisme historique au christianisme eschatologique, auquel seul appartient l'avenir, implique non l'accroissement de la passivité, mais l'accroissement de l'activité, non la crainte, mais l'audace. Les tendances à la passivité et à la dépression apocalyptique appartiennent au christianisme historique caduc. A l'heure actuelle, le christianisme se trouve en suspens entre deux époques et c'est sans doute pourquoi il ne joue pas le rôle actif qu'il devrait jouer. Le christianisme historique s'est refroidi, il est devenu d'un prosaïsme intolérable, il s'est accommodé de la banalité de l'existence bourgeoise... Il ne reste plus qu'à attendre que le feu soit allumé du ciel. Or, il ne s'allumera pas sans notre flamme humaine.

C'est donc de façon créatrice, agissante qu'il faut comprendre l'eschatologie. Je vais jusqu'à proclamer l'existence d'une seule morale : la morale eschatologique. C'est dans tout acte moral —

d'amour, de miséricorde, de sacrifice — que se produit la fin de ce monde où règnent la haine, la cruauté, la cupidité. Tout acte créateur comporte la fin de ce monde, monde de la nécessité, de l'inertie, de la servitude. Tout acte créateur fait surgir un monde nouveau, l' « autre monde ». L'homme accomplit continuellement des actes de caractère eschatologique ; il met fin à ce monde, en sort et entre dans un monde nouveau. Il le fait aussi bien dans les moments de contemplation, que dans la connaissance créatrice. La fin créatrice signifie toujours la victoire sur l'extériorisation et l'objectivation. Dieu est une force libératrice, clarifiante et transfigurante et non répressive, vengeresse et despotique. Le châtiment, la vengeance, [382] la domination sont le produit immanent des ténèbres humaines et universelles, aussi la fin est-elle double : le fatum du jugement et de la domination est la fin du chemin de l'apostasie, la fin de la nuit et de l'esclavage. Mais l'autre fin, la fin divine, est œuvre de liberté. Seul le mal est fatal dans ses fruits, et l'Apocalypse décrit cette fatalité du mal. La fin à laquelle conduit la liberté créatrice reste comme voilée et secrète. Le monde présent court à sa ruine, telle est sa loi : mais cela ne suppose pas fatalement la perte de l'homme et du monde véritablement divin, auxquels la voie de la liberté et de la grâce demeure toujours accessible. Quant à la croissance du sentiment et de la conscience eschatologique, elle témoigne de ce que le règne humain intermédiaire, celui de la culture par excellence, commence à se désagréger et approche de son terme. Ceci paraît à beaucoup infiniment triste.

Il existe un Jugement sur la culture et sur l'Histoire ; le déroulement des processus humains, exclusivement humains. Et le passage à l'humano-divin ou à l'animo-divin s'ouvre. L'idolâtrie et la démonolâtrie dans lesquelles tombe l'homme, suscitent des forces démoniaques qui s'emparent de l'homme. Mais il ne faut pas imaginer ces forces de façon naïvement réaliste. La Bête monte de l'abîme. C'est une image apocalyptique de grande puissance.

Ce sera la suprême image de César, de l'Etat, de la domination, de l'asservissement de l'homme par l'homme, qui révèle toujours la puissance de la Bête. A la Bête montant de l'abîme on ne peut qu'opposer l'image du Royaume de Dieu. Mais le Royaume de Dieu arrivera aussi par la liberté et l'action créatrice de l'homme. Et alors l'image de la Bête sera de nouveau précipitée dans l'abîme. Elle n'aura

été libérée que pour un temps, non pour l'éternité. Cette Bête est un être non pas individuel, mais collectif.

La conscience eschatologique signifie de même le passage [383] de l'Histoire à la Métahistoire. L'Histoire se déroule dans le temps historique intégré dans le temps cosmique, tandis que la Métahistoire, perçant le temps historique, est enracinée dans le temps existentiel. Il pourrait y avoir des événements historiques qui prendraient de plus en plus un caractère métahistorique, ce serait en quelque manière l'époque des miracles historiques.

Il y a deux issues vers l'éternité : l'une individuelle, à travers l'instant, l'autre historique, à travers la fin de l'Histoire et du monde.

L'éternité gagnée dans l'instant demeure éternellement, mais nous, nous retombons de l'instant éternel dans le temps. L'enfer est, au sein de l'éternité, la rechute posthume dans le temps meurtrier ; mais cette rechute n'est pas éternelle, elle est temporaire. C'est le sujet de ma méditation constante. Et, de toute ma foi sans retour, je crois au triomphe final, définitif de Dieu sur les puissances de l'Enfer ; je crois au Mystère divin, en Dieu comme mystère s'élevant au-dessus de toutes les catégories empruntées à ce monde. La victoire définitive de Dieu sur les puissances infernales ne saurait être un partage entre deux royaumes, l'un divin et l'autre diabolique, celui des élus et celui des damnés.

Elle ne peut être qu'un royaume unique. Le partage judiciaire du monde et de l'humanité appartient à la terre, non à l'autre monde. L'eschatologie chrétienne a été adaptée aux catégories de ce monde, au temps de ce monde et de l'Histoire. Elle n'a pas franchi le pont vers un autre éon.

Telle est ma foi. J'ai lu ces temps derniers beaucoup de critique biblique, beaucoup d'histoire du judaïsme et du christianisme. Cette critique purifiante pose un problème métaphysique très profond et très grave. Ma foi ne peut être liée à des faits historiques douteux et vacillant au gré [384] du vent. Beaucoup ont perdu toute foi sur ce terrain mouvant. La révélation métahistorique brille dans l'Histoire ; mais ce n'est pas une révélation historique. Il y a trop d'humain dans la révélation historique. J'apprécie beaucoup certains thèmes de la pensée religieuse russe, qui cherchent à surmonter le christianisme judiciaire, interprétant le christianisme comme une religion humano-divine de

liberté et d'amour miséricordieux, et dont la conscience eschatologique plus prononcée qu'en Occident, élimine l'idée infernale de la prédestination, recherchant le salut universel, le Royaume de Dieu et sa Justice.

*
* *

Je n'ai pas douté de l'existence de Dieu ; ce ne fut pas là mon tourment.

L'homme n'a pas réussi à tuer Dieu. Mais souvent je sentais que Dieu s'était retiré, qu'Il avait quitté le monde et les humains, qu'Il m'avait abandonné moi-même. L'abandon par Dieu des sociétés et des civilisations humaines, c'est l'expérience essentielle de l'époque où j'ai eu à vivre. Cette époque est celle du fatum triomphant. J'ai souvent réfléchi aux moyens de lutte contre l'athéisme militant, aux moyens de résistance à ses tentations.

Je suis arrivé à la conviction profonde que les méthodes d'apologétique traditionnelles ne servent qu'à fortifier l'athéisme et à nourrir son argumentation. Ce n'est pas la foi en Dieu, c'est la doctrine traditionnelle de la Providence divine dans le monde qu'il est malaisé de soutenir. Cette doctrine ne peut en aucune façon être conciliée avec l'existence du mal et ses triomphes extraordinaires dans ce monde, avec les incommensurables souffrances humaines. Cette doctrine de la Providence est au fond une justification du mal. Il faut complètement renoncer à l'idée rationaliste [385] que Dieu gouverne le monde, qu'Il règne dans le monde naturel, monde des phénomènes, pour me servir de la terminologie gnoséologique.

Ce n'est pas Dieu, c'est le Prince de ce monde qui règne dans ce monde de la nécessité, de la séparation, de la servitude, dans ce monde déchu, soumis à la fatalité. Dieu règne dans le monde de la liberté et de l'esprit, non dans celui de la nécessité déterminée. Il est impossible d'interpréter l'idée de la Providence d'une façon naturaliste et physique ; on ne peut la concevoir que spirituellement et moralement, elle n'est accessible que dans le destin personnel. Ainsi tombe le principal argument de l'athéisme qui en somme est dirigé contre la

théologie et la téléologie naturalistes, objectivées. L'interprétation naturaliste objectivée est tout aussi inadmissible en ce qui concerne la Révélation.

La Révélation se produit en esprit, elle est spirituelle. Sur le plan de la nature et de l'Histoire objectivées, elle ne peut être que symbolisée. Mon expérience spirituelle est immanente, elle ne connaît pas l'objectivation, l'aliénation. « Dieu en moi est plus profond que moi-même » (St. Augustin). Or, mon expérience spirituelle est transcendance vers le transcendant. Dieu est transcendant ; mais il existe une expérience immanente, non objective, de la transcendance divine. La distinction entre l'ésotérique et l'exotérique en religion garde à mes yeux son importance. La réceptivité à la révélation, toujours bipartite, est graduelle et dépend de l'état de conscience. Je trouve dans l'Evangile même, la distinction entre l'ésotérique et l'exotérique.

J'ai été torturé par une contradiction dans l'Evangile, contradiction fondamentale, touchant l'esprit même de la doctrine du Christ et non quelque chose de secondaire.

Toute la doctrine du Christ est pénétrée d'amour, de miséricorde, de pardon, d'une humanité infinie comme le monde n'en avait pas connue. Le christianisme est religion [386] d'amour et de liberté. L'Evangile est la bonne nouvelle de l'avènement du Royaume de Dieu. Le Christ plaide la cause des publicains et des pécheurs ; il dénonce la justice des pharisiens, zélateurs de la loi. Il ne jette pas de pierre pour lapider la pécheresse ; il met l'homme au-dessus du sabbat. Il appelle à lui tous les affligés et les accablés, pour alléger leur joug. Avant même de me reconnaître chrétien, j'en étais profondément ému. Le Christ est venu non pour juger, mais pour sauver et sauver tout le monde. Or, comparez l'esprit du Sermon sur la Montagne et l'esprit général de l'Evangile, avec les paraboles. Dans celles-ci le Maître divise ordinairement les hommes avec violence et il envoie tous ceux qui n'ont pas accompli sa volonté à la géhenne du feu, où il y aura des pleurs et des grincements de dents. Il y a dans les paraboles une cruauté et une absence de pitié qui permettent à de nombreux amateurs orthodoxes de l'enfer d'y trouver un appui.

L'homme moyen du XIXe siècle n'eût pas agi aussi cruellement avec les Vierges folles ou avec ceux qui n'avaient pas multiplié leurs talents, que ne le fait le Maître des paraboles. Or, ce maître est Dieu.

C'est ce qui m'a toujours blessé. La question se pose de savoir s'il est admissible d'interpréter le christianisme comme une religion de crainte et de menaces. Aujourd'hui l'humanité est trop terrifiée par les horreurs du monde, pour confesser une religion de terreur. Il faut bien se rappeler que les paraboles étaient contées dans les étroites limites du temps et de l'espace ; elles s'adressaient au peuple ignorant de l'époque, à l'homme moyen qui concevait malaisément l'amour désintéressé à l'égard de Dieu et du Divin. Les paraboles sont exotériques ; en elles l'enseignement du Christ, la voix d'en haut se réfractent dans une conscience humaine encore obscure. La masse humaine ne comprend encore que ce langage et peu nombreux sont ceux qui en comprennent un [387] autre. Dans beaucoup de passages des Evangiles la figure du Christ et son enseignement n'apparaissent qu'à travers un verre opaque. C'est une vision exotérique. La figure du Christ était au-dessus de l'image révélée dans l'Evangile, image déjà réfractée, amoindrie par l'élément humain récepteur. L'homme moyen ne pouvait accepter la révélation d'un Dieu ne recourant pas à la peur et aux menaces de châtiment. La peur est depuis les âges anciens le sentiment fondamental de l'humanité et c'est lui qui meut l'Histoire.

La spiritualité et l'humanité pure sont peu accessibles aux hommes. L'humanité pure paraît à l'homme moyen étrangère, lointaine et inaccessible. L'humanité pure est divine, désirable aux yeux de Dieu. L'essence du christianisme et sa grande nouveauté étaient dans la révélation de l'humanité de Dieu, dans l'humanisation de Dieu, dans le fait qu'il comblait l'abîme entre Dieu et l'homme. Cette révélation relative à la divino-humanité est cachée derrière les formes conventionnelles et symboliques des dogmes. Tout ce qui, dans le christianisme et même dans les Evangiles, est opposé à cette éternelle humanité divine est exotérique et pour l'usage extérieur, pédagogique, adapté à la nature de l'homme déchu. Mais, la pédagogie bonne pour une époque, peut être inutilisable et malfaisante pour une autre. L'humanité est entrée à présent dans un âge où l'élément terrifiant et menaçant de la religion ne peut que servir l'athéisme militant. Si jadis l'idée de l'enfer pouvait maintenir l'homme dans l'Église, aujourd'hui elle l'en éloigne, comme une idée sadique, et elle l'empêche d'y entrer. La religion judiciaire ne vaut plus rien pour l'homme déchiré de notre temps. Le caractère judiciaire appartient exclusivement au royaume de César qui sait si bien s'en servir pour terrifier les hommes. Pour mon

sentiment et ma conscience religieux, je ne puis admettre les passages de l'Evangile qui [388] ont un tel caractère et se rapportent aux peines de l'enfer. Tous les jours je prie pour ceux qui souffrent en enfer. Cela suppose le caractère temporaire de ces peines. Cela est essentiel pour ma vie religieuse.

Mais l'argument principal pour la défense de Dieu se révèle dans l'homme lui-même et dans sa voie. Le monde a connu des prophètes, des apôtres, des martyrs, des héros, des contemplatifs mystiques, des chercheurs et des serviteurs désintéressés de la vérité, des créateurs de beauté authentique, beaux eux-mêmes, des hommes de grande élévation, des puissants de l'esprit. Enfin, il y a en ce monde une situation, la seule situation hiérarchique élevée : être crucifié pour la vérité. Tout ceci ne prouve pas, mais montre l'existence d'un monde supérieur, divin, tout cela permet de découvrir Dieu.

Je suis las du jeu intellectuel des concepts théologiques et métaphysiques, je ne crois qu'aux preuves spirituelles, expérimentales de l'existence de Dieu et du monde divin. J'éprouve un véritable dégoût pour les disputes théologiques et dogmatiques. Je ressens une douleur à lire l'histoire des conciles universels. On dira que ma foi a rapport à la philosophie et non à la religion. Etant philosophe, je ne trouve rien d'humiliant à qualifier ainsi ce que j'écris. Je crois même que la forme philosophique est un signe de pudeur. La théologie a été souvent impudente. Pourtant, le contenu de ce chapitre dépasse les frontières de la philosophie et représente une profession de foi. Ma philosophie est déterminée par cette foi ; elle est née de mon expérience spirituelle. C'est cette expérience spirituelle intérieure qui détermine tout pour moi. La conclusion pratique de ma foi constitue un réquisitoire contre notre époque.

Soyez humains à l'une des époques historiques les plus inhumaines. Gardez l'image de l'homme, c'est l'image de Dieu ! La basse opinion au sujet de l'homme dont se nourrit [389] notre temps, ne saurait ébranler ma très haute idée de l'homme, et du dessein de Dieu à son sujet. Pour moi, la vie est le mystère de l'Esprit. La vie entière du monde, toute la vie historique n'est qu'un moment de ce mystère de l'Esprit, une projection au dehors, une objectivation du mystère. Je me sens profondément attaché à l'Église mystique du Christ. Et ceci est plus fort que mes disputes avec l'Église extériorisée dans le monde historique et social. Le but de la vie est le retour au mystère spirituel

dans lequel Dieu naît dans l'homme et l'homme naît en Dieu. Le retour doit être un enrichissement créateur. Mais, l'éternité ne connaît pas de distinction entre le mouvement en avant et le retour. Seule la révélation parachevée du Saint-Esprit pourra être la révélation finale de Dieu. Trine G. a dit très justement que les hommes modernes, passionnés de recherche spirituelle, passent par la torture spirituelle intérieure, comme jadis ils passaient par la torture corporelle.

La nostalgie ressentie par Dostoïevsky, Nietzsche, Kierkegaard, Baudelaire, Léon Bloy et d'autres, anticipe la nouvelle époque de l'Esprit, l'époque eschatologique. Mais il est très, très dur d'être précurseurs de l'Esprit !

Essai d'autobiographie spirituelle

Chapitre XII

La connaissance de soi et ses limites
Conclusion sur moi-même

Dans le « moi », l'acte et l'objet de connaissance sont un, c'est ce que Fichte avait si bien compris. Ma personne n'est pas une réalité toute faite, je la crée, je la construis aussi en cherchant à me connaître. Je suis acte avant tout. Déjà les Grecs voyaient le commencement de la philosophie dans la connaissance de soi, et au cours de l'évolution philosophique c'est à elle qu'on recourait, comme menant à la connaissance du monde. Mais qu'était-elle donc, cette connaissance ? Procurait-elle la connaissance de soi en tant qu'homme concret, unique ? Je crois que c'était l'intelligence de l'homme en général. Le sujet connaissant était la Raison en général, l'objet de connaissance était l'Homme en général, le sujet en général. Le général, l'universel cherchait à connaître le général, l'universel. Le connaissant lui-même s'effaçait, ne gardant que ses traits généraux, l'expression individuelle disparaissait. Malgré le mot d'ordre « connais-toi toi-même », la philosophie grecque recherchait la connaissance de l'unique-universel, invariable, se détournant de la pluralité du monde mobile. La philosophie [391] grecque fit la découverte de la raison située sous le signe de l'unique-universel, et cette découverte fut exploitée par la philosophie européenne. Il est rare que la connaissance de soi effective se fasse jour, comme c'est le cas par exemple chez saint Augustin dans ses *Confessions*, chez Pascal, Amiel, Dostoïevsky, Kierkegaard, chez

les hommes du XIXe et du XXe siècles qui exaltaient le sujet-personne aux dépens de l'objectivation accablante. Mais ordinairement la connaissance de soi subissait également l'objectivation. Seuls la confession littéraire, le journal intime, l'autobiographie et les mémoires trouvent une issue vers la subjectivité existentielle. Le roman pleinement épanoui au XIXe siècle a été une véritable voie de connaissance de soi et c'est ce qui lui confère une valeur philosophique. Cela est vrai surtout de Dostoïevsky dont l'œuvre représente une véritable anthropologie et une métaphysique. Mais lorsque le sujet connaissant se tourne vers lui-même pour se connaître, surgissent des difficultés qu'on a fréquemment signalées en les exagérant. Le sujet est ici trop intéressé à son objet, son comportement est trop passionné et trop partial, il est porté à exagérer sa propre importance, à idéaliser ce « moi » parfois si détestable. Et pour le présent livre se pose pour moi la question de la véridicité et de la sincérité, des limites infranchissables de la connaissance de soi. Par rapport à moi-même, comme objet de connaissance, l'objectivation, l'aliénation, l'absorption de l'individuel par le général disparaissent, et cela, c'est un grand avantage qui permet d'espérer que cette connaissance sera une connaissance existentielle. Moi-même, le connaissant, je suis existentiel et cette existentialité est en même temps l'objet non objectivé de ma connaissance. Mais l'objectivation a lieu chaque fois que je m'idéalise ou que je manifeste une humilité pire que l'orgueil, que je n'atteins pas la limite profonde de ma sincérité. C'est là que je me mets à créer [392] une image de moi-même agrandie ou minimisée, objectivée au dehors, à me styliser et à me complaire dans cette image stylisée. Je crée un mythe touchant ma personne. Parfois je me suis dégoûté de moi-même, « le moi est haïssable ». Mais cette image haïssable, elle aussi est objectivée et stylisée. Personnellement, je n'ai rien d'un acteur, je ne désire ni ne sais jouer un rôle. J'ai beaucoup désiré être sincère et véridique dans ce livre que je considère comme un essai de philosophie absolument personnelle, existentielle. Mais je ne suis pas sûr d'y avoir toujours réussi, et en relisant les pages de ce livre, je le trouve peu conforme à mon projet initial : c'est un livre de type équivoque, d'un style inégal. Même en disant du mal de moi et en m'humiliant, j'ai sans doute idéalisé parfois ma personne en l'objectivant pour autrui. Du reste, je ne suis pas porté au pathos de l'humiliation volontaire que je considère comme une objectivation extériorisée tout autant que l'exaltation de soi. C'est dans la subjectivité pure et non dans l'objectivité que se

trouvent la sincérité et la droiture parfaites. Dans *Par delà le bien et le mal*, Nietzsche dit : « Que pouvons-nous décrire ? Hélas ! seulement ce qui se flétrit et se corrompt ! » Il existe un désaccord douloureux entre ma pensée et son expression verbale. Le temps et la mémoire nous leurrent, sans que nous nous en apercevions. Sainte-Beuve écrit au sujet des mémoires de Chateaubriand : « Il a substitué plus ou moins les sentiments qu'il se donnait dans le moment où il écrivait, à ceux qu'il avait réellement au moment qu'il raconte. » Il est presque impossible de lutter contre cela : l'homme est un être inconsciemment rusé et déloyal, embrouillé et peu intelligible. Je ne suis pas un homme qui se tait, mais qui parle. Mais bien souvent je me remémore ces vers exprimant avec génie un thème douloureux : « Tais-toi, dérobe-toi, cache et tes sentiments et tes rêves ! Qu'ils se lèvent et [393] reposent au fond de ton âme. Comment le cœur saurait-il se faire connaître ? Comment un autre saurait-il te comprendre ? Comprendra-t-il ce qui fait ta vie ? Une pensée prononcée est un mensonge... Sache vivre en toi-même : ton âme possède tout un monde de songes mystérieux et féeriques. »

On a cru à la fin du XIXe et au début du XXe siècle, avoir beaucoup progressé dans la science de l'homme, dans l'intelligence des écrivains et de leurs œuvres, en découvrant que l'homme sait se dissimuler derrière sa pensée, écrivant le contraire de ce qu'il est en réalité. Cette découverte, on l'a beaucoup exagérée et l'on a décidé qu'il faut croire le contraire de ce qu'un auteur écrit sur lui-même. Ce sont Nietzsche et Kierkegaard avec son système de pseudonymes, c'est le roman d'analyse psychologique et surtout l'école psychanalytique qui ont contribué à une telle conception. L'homme n'est pas ce qu'il veut paraître. L. Chestov en abusait souvent de façon artistique. On a fait beaucoup de révélations au sujet de l'homme, on a découvert son subconscient, on a essayé de l'étudier en ce qu'il est de plus bas et non en ce qu'il possède de plus élevé. La doctrine chrétienne de la nature humaine pécheresse, qui trop souvent devenait absolument abstraite, s'est concrétisée et a pris un aspect quasi scientifique. Les théories de Marx, de Nietzsche, de Freud, de Heidegger, le roman contemporain, les horreurs de la guerre et de la révolution, les éclats de la cruauté ancienne et les nouveaux mensonges, tout ceci détruit les enseignements élevés sur l'homme. Et pourtant, je crois que Pascal et Dostoïevsky avaient raison, lorsque sans illusions, ils considéraient

l'homme comme un être double, bas et sublime. J'ai connu bien des désillusions, j'ai vu beaucoup de bassesses, de mensonges, de méchanceté, de cruauté, de trahisons, j'ai souvent été déçu dans mes rapports avec les hommes et moi aussi je les ai déçus parfois. Néanmoins, [394] j'ai confiance en l'homme, dans le dessein de Dieu concernant l'homme. La foi en l'homme est une des expressions de la foi en Dieu. Toute foi dans le sens suprême, dans la vérité, dans la valeur, dans l'élévation, n'est que foi en Dieu. Quant à moi, je puis affirmer très sincèrement que je ne suis pas un objet favorable pour les investigations psychanalytiques à la mode (qu'il faut comprendre d'une façon beaucoup plus large que Freud et la psychopathologie). Malgré mon caractère renfermé, je n'avais pas l'intention, consciemment ou inconsciemment, de me dissimuler derrière ma pensée et de dire le contraire de ce que je suis dans mon fond. Certes, dans ce livre je laisse celées bien des choses et je ne cherche même pas à les découvrir. Je le fais consciemment. Cela indique les limites de la connaissance de moi-même que je me suis fixées. Je n'écris ni pour mon confesseur ni pour le médecin-psychanalyste. Mon but est d'accomplir l'acte de connaissance existentielle de soi en cherchant à comprendre ma voie spirituelle.

A. Gide se révèle dans deux livres : dans l'autobiographie romancée *Si le grain ne meurt* et dans son récent *Journal*. On sait que le problème de la sincérité est essentiel pour Gide ; il en devient presque maniaque, son point d'honneur consiste à dire de lui-même les choses les plus laides et les plus répugnantes. Y réussit-il toujours ? Je ne le crois pas. La sincérité peut dans ses extrêmes devenir une pose, un étalage complaisant d'aveux dégradants. Ce n'est pas là une sincérité directe, mais réfléchie, dédoublée, « sentimentale » et non « naïve ». Les souterrains subconscients de chacun, son « moi » inférieur contiennent des éléments difformes, hideux, des crimes en puissance, mais ce qui importe, c'est le comportement du « moi » supérieur et profond à l'égard de ces gouffres. Le *Journal* de Gide contribue tout de même beaucoup à la connaissance de l'homme, surtout de l'homme moderne. Voici un autre exemple. L. Tolstoï est [395] un des auteurs les plus sincères au monde, le grand amoureux de la vérité. Or, sa *Confession* très intéressante n'est nullement une confession de péchés authentiques. Il les exagère beaucoup, en se qualifiant de meurtrier, de voleur, d'adultère, etc., mais en faisant ainsi, il nomme de façon

abstraite et générale les plus grands péchés humains, et non pas ses propres péchés concrets qui ne sont, peut-être, que de petits péchés mesquins. La *Confession* n'est intéressante qu'en tant que récit de sa recherche de la vérité spirituelle. L'essai autobiographique de Goethe, intitulé *Poésie et Vérité de ma Vie*, est très intéressant. Il contient le vrai, mais aussi la poésie, la fiction, la création. Quant à la *Confession* de Rousseau, qui fait époque dans la révélation émotionnelle de l'homme, ce n'est pas une confession absolument sincère. Il parle mal de lui-même, en quoi Gide se fit son adepte, mais il se croit néanmoins bon par nature, comme il croit bon tout homme ; il est ravi de lui-même. Mon thème est tout différent et le problème de la sincérité se situe autrement pour moi. Je le répète, ce n'est pas un livre d'aveux, mais une recherche spirituelle. Je pense parfois que j'aurais pu l'appeler « Rêve et Réalité », définissant ainsi le conflit essentiel de ma vie avec le monde, conflit déterminé par une faculté d'imagination très vive évoquant un autre monde. Cela témoigne en même temps de la prépondérance de l'imagination sur le cœur. Je n'ai pas exagéré, mais plutôt minimisé le degré de ma rupture avec le monde de la banalité sociale.

Je me trouve depuis mon enfance en état de révolte contre l'ordre « hiérarchique » de la nature et de la société, et jamais je n'ai su me subordonner à cet ordre. Jamais je n'ai voulu me soumettre à quoi que ce soit au monde. Le bon côté de cette particularité, c'était la grande indépendance qui en découlait. Le paradoxe de mon existence consiste en ce que, tout en étant asocial dans un certain [396] sens, j'étais très social d'autre part, puisque je recherchais la justice et la libération sociales, ainsi que la communion fraternelle des humains.

J'appartiens au type de ces hommes assez rares de la fin du XIXe et du début du XXe siècle, chez lesquels le conflit entre la personne individuelle et le général ou le générique atteint son point culminant. Ma manière de ressentir ce conflit était très personnelle. La particularité consistait en ce que je ne pouvais être qualifié d' « individualiste » dans l'acception courante, et que j'ai toujours critiqué l' « individualisme ». Ce thème, essentiel pour ma vie, n'est pas seulement celui du conflit de la personne et de la société, mais aussi de son conflit avec l'harmonie universelle. Le destin individuel de la personne ne saurait s'intégrer dans un ensemble mondial. C'est chez Dostoïevsky que ce problème fut posé de la manière la plus aiguë et en cela je suis de son avis : je

continue Ivan Karamazov, qui est pour une grande part Dostoïevsky lui-même. Ce n'est pas Dieu que je n'accepte pas, c'est son monde qui est inadmissible pour moi. Je ne l'ai pas assez souligné dans mon livre sur Dostoïevsky. A un certain moment de ma vie, j'ai été également très impressionné par Ibsen qui m'a aidé à me trouver précisément dans ce thème. Par certains côtés, j'étais plus proche de L. Chestov que d'autres penseurs russes du début du XXe siècle, bien qu'il y eût entre nous deux une grande différence. Je ne pouvais ressentir réellement et profondément mes liens avec le monde, la société, l'Etat, la famille, la profession ou un groupement quelconque, ressentir l'identité de nos destins. Je consentais à me reconnaître uniquement citoyen du royaume de la liberté. En cela je ne suis pas un homme moderne.

Je n'ai pas cherché à m'isoler, à me confiner dans ma personne, dans l'affirmation de mon moi. Je m'appliquais à m'ouvrir à l'universel, à l'absorber en moi, à communier [397] avec le tout. Je voulais être un microcosme, tel que le demande la conception de l'homme. Stirner était dans le vrai en disant que le monde entier est la « propriété de l'unique », c'est-à-dire de moi. Mais chez Stirner, cela se rattachait à une philosophie complètement fausse. C'est un faible reflet et une dégénérescence des idées de la mystique germanique dans un siècle matérialiste. Le monde entier doit m'appartenir et rien ne doit m'être extérieur ; tout doit être en moi. Le soleil, c'est en moi qu'il doit resplendir. Or, le monde phénoménal, empirique, n'est pas ma propriété, il m'est extérieur, et du dehors il m'impose une contrainte ; je ne suis pas le microcosme que je devrais être et c'est au dehors que le soleil resplendit. La conscience aiguë de mes limites personnelles est à la fois conscience de mon esclavage dans un monde étranger et de ma rébellion contre ce monde. La nature et la société extériorisées ne m'appartiennent pas, ma propriété est partielle et minime à côté d'elles et mon individualité est insaisissable pour les lois naturelles et sociales, sans parler des lois de l'Etat. Je veux bien me soumettre et me fondre, mais seulement dans la nature et la société qui seront à moi, qui s'intégreront à mon microcosme. Je suis en dehors du « général » extériorisé, qui prétend s'imposer à moi. Je suis un homme en révolte contre tout ce qui est extériorisé. Malgré les apparences, ce n'est pas du tout ce qu'on appelle habituellement individualisme. Un individualiste ne recherche pas le contenu universel. Dans cette interprétation, il y a une contradiction liée à l'essence même de la personne et que j'ai

éprouvée de façon poignante. Le rapport de la personne et de la valeur suprapersonnelle est paradoxal. A ce thème se rattache mon manque total de sens hiérarchique. Je ne pouvais supporter qu'on me considérât comme maître de maison, comme chef de famille, comme directeur de revue, comme président de l'Académie [398] religieuse et philosophique, etc. Je regardais tous les grades hiérarchiques, comme une mascarade, comme un vêtement extérieur que j'aurais voulu arracher.

J'ai toujours cru que les qualités et les mérites particuliers de l'homme n'ont rien de commun avec sa situation hiérarchique sociale et qu'ils peuvent même lui être opposés. Les génies, les prophètes et les saints n'occupaient aucune situation sociale et hiérarchique, et lorsque Dieu se fit homme, il occupa la place sociale des plus humbles. Il faut que le Messie soit crucifié. Dans ma conception du monde, il y a une tendance à l'anarchisme pessimiste. Le hiérarchisme est une objectivation, il repose sur un collectivisme optimiste, appartenant à toutes les sociétés humaines. Il est amusant de voir que les communistes ou les nationaux-socialistes déclarent avec fierté qu'ils édifient un nouveau monde collectif, fondé sur la primauté de la société sur la personne, du général sur l'individuel. Au nom de Dieu, rafraîchissez votre mémoire historique. Votre nouveau monde est le plus ancien, existant dès la plus haute Antiquité. La conscience personnelle fut toujours l'apanage de rares élus. L'homme moyen, la masse ont été déterminés par le collectif d'un groupe social ou d'un clan primitif. Tout être médiocre est parfaitement collectivisé et socialisé. Un monde absolument nouveau et vraiment inédit, c'est la révolution personnaliste qui l'eût créé. Or, une semblable révolution eût été la fin du monde.

*
* *

Je n'aperçois pas d'ordre hiérarchique dans ma propre vie, je ne vois pas de plan réalisé, bien que j'y découvre la prédestination. La vie me paraissait toujours déterminée irrationnellement. J'ai gardé une grande

reconnaissance aux [399] hommes qui m'ont donné leur appui [22], et je m'incline devant la Puissance divine qui me gardait aux moments menacés. La vie réelle me semblait un songe, parfois un cauchemar, mais avec des lueurs de lumière diurne. Dans ma jeunesse, j'étais idéaliste, dans le bon et dans le mauvais sens du mot. Cela me donnait un sentiment de liberté. La liberté n'est nullement la nécessité reconnue, comme le veut Hegel et après lui le marxisme, c'est plutôt le refus de la nécessité. Mais la « réalité empirique » est une nécessité, une limitation et une perte de la liberté. Plus tard, je concédai plus d'attention à la réalité empirique et j'ai appris à la connaître. Mais cette connaissance était amère. L'idéalisme peut être vrai et faux, tout comme le réalisme. Il existe un réalisme qui n'est pas autre chose que la servitude d'un sujet rêveur dans un monde fantomatique et illusoire. Le monde devient de moins en moins mystérieux. En vérité, le mystère recule en profondeur. Ceux qui n'aperçoivent plus du tout le mystère, doivent voir le monde tout plat, à deux dimensions. C'est horrible de croire par moment que tout est plat et fini, sans profondeur, sans mystère, sans infini. C'est cela la chute dans le néant. Mais le sentiment du mystère profond et de l'infini triomphe bientôt de ces instants. Dans l'enfance tout apparaît mystérieux, le coin obscur dans la pièce recèle un mystère... Par la suite, la sphère du mystérieux se rétrécit, le monde objectif ou plutôt objectivé perd son caractère énigmatique, les espaces étoilés mêmes ne cachent plus de mystère. Mais pour celui qui ne se laisse pas asservir par cette objectivité le mystère ne disparaît point, il change seulement de sphère. Dès lors, la naissance même de ce monde objectif et prosaïque devient un mystère. La clé se [400] trouve dans la subjectivité qu'on ne saurait réduire aux états psychiques de l'homme, comme le veut le positivisme. La science la plus amère conquise avec l'âge est le mécontentement de soi accru, l'auto-critique. Ma renommée et l'estime des hommes — qui apparaissent à beaucoup comme si séduisantes — n'ont pas augmenté ma présomption ; au contraire, ma critique à l'égard de moi-même s'en est trouvée renforcée. Il convient de remarquer ici la complexité et la ruse de l'âme humaine : c'est en quelque sorte le sentiment du riche qui n'apprécie pas sa fortune. Néanmoins, je ne suis pas un ambitieux qui tient à la gloire, pour moi la grande tentation se situe ailleurs. L'orgueil et l'indifférence (ce qui

---

[22] Au docteur Motte, à M. de Monbrisson et à S. Libermann, qui m'ont aidé aux moments difficiles, lorsque le secours matériel était particulièrement urgent.

est mal) y jouent, peut-être, un rôle, comme aussi l'amour de l'indépendance et de la liberté (ce qui est bien). Ceci ne signifie pas, naturellement, une indifférence complète à l'égard du jugement qu'on porte sur ma pensée, mais je ne suis pas touché profondément par ma renommée et je n'ai jamais éprouvé de plaisir à avoir un nom célèbre. Je dois dire quelque chose de très caractéristique. Je ne puis et je ne veux pas être considéré comme un personnage important, c'est là un de mes traits essentiels. Je suis choqué et même offensé, lorsqu'on me prend pour un monsieur respectable : cette qualité n'est pas conforme à mon être nouménal. L'état de respectabilité a obligatoirement quelque chose de général (allgemeingültig), tandis que j'appartiens plutôt à l'exception qu'à la règle générale. Je continue à me sentir un adolescent, presque un jeune garçon, et même dans la glace, derrière les traits vieillis je retrouve mon jeune visage. C'est là mon âge éternel. Je reste le rêveur de ma jeunesse, l'ennemi de la réalité. Je manque de la sagesse des vieillards et je le déplore. Souvent malade et corporellement affaibli, je garde ma trop grande impressionnabilité passionnée. Je demeure éternellement jeune. L'esprit ignore la vieillesse ; l'esprit, c'est [401] la jeunesse éternelle. Il n'y a que la vieillesse du corps et celle d'une âme liée au corps. Il y a les bizarreries séniles, l'irritabilité provoquée par l'existence. Mais la pensée devenue encore plus aiguë se renouvelle. Le nombre des comparaisons est accru par les impressions, les hommes, les événements et les livres. Comme autrefois, c'est l'état d'exaltation extatique, l'évasion du régime de la banalité, l'extase de pensée et de sentiment, qui seuls comptent pour moi. Mon objectif constant n'est pas dans l'ordre harmonieux, mais dans l'exaltation. Le monde n'est pas pensée, comme le croient les philosophes qui se sont consacrés à la pensée. Avant tout et par-dessus tout, le monde est passion et dialectique de la passion. La passion est suivie de tiédeur, et c'est cela la réalité banale, où dominent les intérêts et la lutte pour l'existence. On ne peut opposer la pensée à la passion ; la pensée, elle aussi, est passion. C'est parce qu'elle est passion que la pensée de Nietzsche ou de Dostoïevsky est si émouvante. Le Christ aussi a voulu apporter le feu du ciel. Mais la passion est liée à l'angoisse. Et l'angoisse n'est pas seulement suscitée par la mort qui nous place devant l'éternité, mais aussi par la vie qui nous place devant le temps.

La vie étant avant tout mouvement, le problème de la vie est un problème du changement, le nôtre propre et celui de l'entourage. Liées au mouvement et au changement, se produisent les réévaluations. Il n'y a pas de personne sans transformation, mais aussi sans quelque permanence, car le sujet de la transformation demeure fidèle à lui-même. « Tout ce qui varie demeure et seul change son état », dit Kant dans la première apologie de l'expérience. Le changement peut être une amélioration, un élan, une ascension, mais il peut également être une diminution, une trahison. Le problème consiste en ce que le changement ne devienne pas traître, que la personne, en se transformant, [402] reste fidèle à elle-même. La déception humaine est un fait très douloureux et c'est une vérité banale de dire qu'on apprend à connaître les gens dans les épreuves et les catastrophes. Il est navrant de constater les changements produits par le conformisme. Mais j'ai connu également des cas frappants, où se manifestait, aux moments difficiles, une noblesse souvent inattendue. J'ai souvent constaté que les femmes étaient plus fermes et plus endurantes. Il y en avait d'étonnantes. Cela améliora mon attitude à l'égard de la femme. Le problème de la communion était pour moi le revers de la solitude. J'ai toujours rêvé de la communion et je la réalisais toujours mal. Ceci me ramène au problème de la transformation. Le caractère de mes relations changeait parfois et même elles pouvaient complètement cesser à la suite de changements produits en moi-même ou dans les autres. Ce résultat était, peut-être, une amélioration, un enrichissement, ce qu'on appelle une « évolution ». Mais cette évolution de la personne pouvait amener l'infidélité. Cela est très affligeant et je le ressens comme l'oubli provoqué par la concentration de la conscience sur autre chose. L'enrichissement de la personne dans l'ordre de la puissance sociale peut diminuer la communication et susciter la rupture avec ceux auxquels on était lié. La façon dont Goethe dans *Poésie et Vérité de ma vie* décrit ses histoires romanesques m'a toujours choqué. Chacun des épisodes l'enrichissait lui-même et contribuait à son évolution, mais la femme qui avait joué ce rôle, il l'oubliait tout en lui gardant, il est vrai, un souvenir reconnaissant. Ainsi l'être humain devient l'instrument de notre progrès, tandis que cet être n'a plus de valeur par lui-même. Cela est absolument antipersonnaliste.

Mon livre se tait sur les relations les plus intimes de ma vie, celles qui l'ont nourrie, mais qui l'ont aussi rendue dramatique. Mon

expérience fut plus profonde et plus [403] vaste que celle d'un grand nombre. J'étais à la fois dans les tréfonds de la vie et comme au dehors d'elle. Mais j'ai plus de facilité pour parler de mon chat Mourry et de mes chiens, qui ne sont plus. Mes rapports avec le monde animal sont plus naturels et mon lyrisme, habituellement comprimé, s'y déploie plus aisément. Quant à mes sentiments intimes, en parler en public ou dans mes écrits m'a toujours paru impudique. Ma nature lyrique, inexprimée, est plus liée à la musique qu'à la parole. La musique fait naître en moi des émotions profondes. Je ne suis pas musicien et mes connaissances en musique sont faibles. Mon oreille est médiocre, comme ma mémoire, je ne saisis pas les nuances d'interprétation et je suis incapable de parler musique, comme le font les musiciens et les critiques. Ces derniers ne sauraient, du reste, jouir de la musique, étant préoccupés par l'analyse critique d'une œuvre et de son interprétation. Ceux qui ne sont pas des spécialistes compétents jouissent beaucoup mieux de l'Art en général. Mais assez singulièrement, malgré mes défauts musicaux, la musique me bouleverse profondément et triomphe de ma dépression. Je pénètre moins la nature d'un morceau que je n'éprouve l'exaltation de tout mon être : c'est comme si j'étais transporté dans un autre monde. Mais à cela se rattache ma critique du rôle de la musique dans la civilisation humaine. Il n'est pas seulement positif, mais aussi négatif. C'est grâce à la musique qu'il devient possible à la bourgeoisie européenne d'entrer rapidement et sans effort, au prix de vingt francs dans le royaume des cieux, pour revenir aussi rapidement dans le règne déplaisant des affaires terrestres. Ce n'est pas la faute de la musique, évidemment. Ce n'est pas pour la jouissance des bourgeois oisifs que le tragique et malheureux Beethoven composait ses œuvres. Les ascensions créatrices du génie, si souvent méconnu et malheureux, s'intègrent au Royaume [404] de Dieu. Ce qu'il en reste sur terre est souvent à l'usage des indignes. C'est la tragédie de l'art et le tragique posthume des grands créateurs. A mon sens, la portée de l'art consiste en ce qu'il nous transfère dans un monde transfiguré et même en nous donnant une reconstruction artistique de la vie banale, nous affranchit de l'accablante emprise de celle-ci. Celui qui jouit et se distrait de l'art en simple consommateur et sans désirer la transfiguration du monde et de sa vie propre, est pour moi un bourgeois spirituel.

Je note encore une particularité de ma biographie. J'ai toujours lu beaucoup de romans et de drames, et n'ayant pas de goût pour les auteurs contemporains de second ordre, je préférais relire indéfiniment les grandes œuvres, comme *Guerre et Paix*, ou bien des romans historiques et d'aventures. Ce que je leur demandais, c'est de me transporter dans leur monde à eux, différent de la réalité ennuyeuse, et c'est là ce qui déterminait mon appréciation de l'auteur. Je vis intensément de la vie du héros du roman que je suis en train de lire, et c'est pour me procurer l'illusion, l'évasion, que j'aime le cinéma. Malheureusement, rares sont les bons films. Ma prédilection va à la littérature russe du XIXe siècle que je ne relis jamais sans en être édifié. C'est elle que j'aime le plus, que j'apprécie le plus. Mais les œuvres du début du XXe siècle sont décevantes, elles sont trop attachées à l'époque, au temps passager. De même pour la littérature occidentale. J'aime Dickens, j'aime invariablement Ibsen que je ne puis lire sans émotion et qui m'apprend toujours du nouveau. Je puis souvent relire les tragiques grecs, Cervantès, Shakespeare, certaines œuvres de Goethe, mais pas spécialement Dante. J'apprécie beaucoup Proust, Kafka et certains passages chez Henry Miller. Je lis beaucoup d'ouvrages d'Histoire et surtout des biographies des [405] créateurs culturels, ce qui nourrit mon historiosophie et aussi mes méditations eschatologiques.

Détail caractéristique : j'aime bien ce qui est drôle et je ris volontiers. Je vois dans le rire un élément libérateur et qui m'élève au-dessus de la banalité régnante. J'aime l'esprit et les bons-mots, ce qui est en moi un trait français.

*
* *

Je réfléchis encore aux contradictions que mon entourage apercevait dans ma personne — ou qu'il n'apercevait point — et je cherche à les interpréter : cela présente de l'intérêt pour une meilleure compréhension des contradictions de la nature humaine en général. La nature humaine est contradictoire, ce qui est pris en considération par la psychologie et surtout par la psychopathologie modernes. En moi le caractère spirituellement révolutionnaire s'unit à la grande importance

de l'habitude, le sentiment et les convictions anarchistes à l'ordre organisé de mon existence. Ces propriétés contraires sont, sans doute, de la même origine. L'habitude a pour moi deux raisons d'être. Tout ce qui touche à l'organisation de l'existence journalière, matérielle, me donne beaucoup de peine, je suis inhabile et je crains de me dépenser dans ce sens. Aussi je cherche à automatiser cette existence, à réduire mes efforts. C'est grâce à l'habitude qu'on y parvient. Toute mon énergie, je l'épuise dans mon travail intellectuel et créateur. Mais l'habitude dans ma vie a également un fondement métaphysique, ancré dans ma séparation douloureuse de ce monde actuel. Le sentiment d'être étranger au monde a toujours rempli ma vie d'angoisse : l'habitude est une forme de lutte contre ce sentiment. J'ai en vue l'habitude créée par moi-même et non la contrainte extérieure. Je m'applique à édifier autour de moi mon ambiance et celle-ci rend ma solitude [406] moins sensible. C'est pourquoi je suis tellement attaché à mon cabinet de travail, à mes livres. Toute séparation, non seulement des humains, mais aussi des lieux et des objets, augmente l'angoisse. La mort, le meurtre, la haine donnent le sentiment d'isolement limite. Le mal peut être inhérent à l'homme, mais il y a dans le mal un principe d'aliénation. Possédé par une mauvaise passion, l'homme est au fond possédé par une force étrangère à lui, mais devenue comme un élément de sa nature. Le mal est l'auto-aliénation de l'homme. Toutes les religions cherchent à vaincre cet élément d'aliénation. C'est uniquement à cause de l'existence de Dieu que je ne suis pas absolument étranger au monde. Sans Dieu, il me serait absolument étranger. L'angoisse m'envahit aux heures du crépuscule, mais si j'ai l'habitude d'une occupation précise, ma vie ainsi rythmée diminue l'angoisse. Ma tendance révolutionnaire, anarchiste, souhaiterait détruire ce monde hostile. Objectivité, objectivation, aliénation ont pour moi un sens identique. Mais tout cela n'empêche pas mes affections familiales, ma sollicitude et mes attentions parfois absurdes. Dans ces affections l'isolement est vaincu. Ces liens demeureront, lorsque le monde étranger s'écroulera. Les contradictions témoignent parfois d'une seule et même particularité. Songeant à la vie, je constate que j'en ai eu peur, toujours. Là est mon trait de ressemblance avec Ibsen. Comment cela est-il possible, puisque je ne suis pas un lâche et que je suis fondé à me considérer comme un homme courageux ? C'est que je craignais de m'abandonner au torrent de la vie, qui me paraissait en opposition avec mon œuvre. Ce torrent parfois m'entraînait, mais la

pensée créatrice en triomphait toujours. Je ne possédais pas l'art de vivre et ma vie ne fut point une œuvre artistique : je ne l'ai pas jouée.

*
* *

Je voudrais conclure en formulant l'acquisition essentielle de ma voie spirituelle. J'ai surmonté en moi les tentations de la grandeur historique, de la gloire et la puissance du monde. Ces tentations m'empêchaient d'être vraiment moi-même. Je me suis appliqué à libérer mon culte de la création humaine de ces éléments étrangers en donnant à ce culte une orientation différente. Ce thème, j'ai cherché à l'interpréter de manière philosophique, et ce n'est qu'en essayant de le comprendre que je suis arrivé à une philosophie qui m'exprime entièrement. Le chemin de la puissance et des grandeurs historiques est le chemin de l'objectivation, de l'extériorisation et de l'auto-asservissement. Il conduit au règne de l'Antéchrist qui est un règne antihumaniste. Or, l'action vraiment créatrice de l'homme doit, d'un effort héroïque, percer le règne de l'objectivation dominatrice et mettre un terme à la voie fatale, pour entrer dans la liberté d'un monde transfiguré, d'un monde de subjectivité existentielle et de spiritualité, dans le règne d'authenticité et d'humanité qui sera le règne humano-divin. C'est dans ce pressentiment, dans cette conscience de deux voies accessibles à l'homme, celle de l'objectivation, de l'extériorisation enchaînée dans la puissance massive et illusoire, et la voie de la transcendance vers le monde transfiguré et libéré, monde de Dieu, que je vois la portée de ma pensée existentielle.

La pensée créatrice, mais aussi la passion, la volonté, le sentiment créateur libéreront la conscience durcie et liquéfieront le monde objectif devant lequel elle se croit placée. Je me suis maintenu dans la vie sans autre appui que la recherche de la vérité divine. Mon acquisition principale est d'avoir fondé l'œuvre de ma vie sur la liberté.

Il ne faut pas chercher en moi le type du croyant canonique. Des expressions, telles que « il s'est converti », « il est devenu un croyant », « sa foi s'est ébranlée », « il a perdu [408] la foi », ne sauraient, semble-

t-il, m'être appliquées. Tout se passe pour moi à une plus grande profondeur qui ignore les changements. Je ne suis pas certain d'avoir su traduire cet aspect de ma nature dans mon livre. Toute ma vie, j'ai cherché la vérité qui fut *ma* vérité dès l'origine, c'est elle qui a été l'*a priori* de ma voie spirituelle. Il existe une Vérité essentielle. Mais elle ne ressemble ni au monde ni à tout ce qui est au monde, il faut qu'elle soit découverte et incarnée dans l'homme. A mon heure dernière je me rappellerai, sans doute, mes nombreux péchés, mes faiblesses et mes chutes, mais il se peut que j'aie la grâce de me souvenir aussi que j'ai été de ceux qui ont faim et soif de la justice. C'est le seul des préceptes du Sermon sur la Montagne qui saurait m'être appliqué.

J'ajoute enfin que je suis tourné vers les siècles à venir. L'intelligence de mes idées implique une conscience transformée. Elle peut exister chez des jeunes gens sans instruction et être absente chez des écrivains et des philosophes célèbres.

Essai d'autobiographie spirituelle

Chapitre XIII

DURES ANNÉES (Supplément 1949-1947)

Mon autobiographie interrompue demande un supplément d'une portée considérable. Bien des éléments importants se sont produits au cours de ces dures années (1940-47) tant à l'extérieur qu'à l'intérieur. A la suite de ces peines, j'ai vu bien des choses sous une lumière plus pénétrante. Et même les doutes que j'ai pu éprouver me paraissent engendrés par la profondeur religieuse. Un événement d'envergure, la deuxième guerre mondiale, me semblait tout d'abord d'une issue totalement incertaine. Ce fut un très grand bouleversement pour tous les peuples et tous les hommes peuplant notre terre. J'ai toujours vécu dans l'attente de nouvelles catastrophes, je n'ai jamais cru à un avenir paisible et notre entrée dans l'ère catastrophique n'eut pour moi rien d'inattendu. Vint le temps des sirènes et des bombardements qui me laissaient impassible. Réveillé la nuit par les éclats, je me tournais sur l'autre côté et me rendormais. Nous ne descendions pas dans la cave. Parfois, nous contemplions le beau spectacle du combat aérien dans un ciel illuminé. Tout ceci dès avant l'arrivée des Allemands. [410] Nous étions à la veille de deux événements formidables : l'occupation de la France et la guerre germanique contre la Russie. Cela, ce n'étaient pas seulement des faits extérieurs mais ce fut une expérience intérieure déterminant ma vie spirituelle. Nous quittâmes Paris en juin 1940, pour Le Pilat près d'Arcachon. Mourry qui faillit périr pendant ce trajet de

cauchemar, mais qui, à cette occasion, se montra très intelligent, nous accompagnait. Nous ne voulions pas rester avec les Allemands, mais ce fut un faux espoir. Quelques jours après notre arrivée, Le Pilat comptait plus de militaires allemands que Paris. C'est un endroit merveilleux où la forêt de pins rejoint l'Océan, dans un air enivrant et salutaire. Mais je ne connais rien de plus pénible que l'occupation ; la dignité humaine en est, en quelque manière, humiliée. Nous passâmes trois mois très calmes, sans subir aucune vexation dans la petite ville, au milieu de la forêt. Nous avions des amis russes à Arcachon. Je refusai de partir pour l'Amérique, où l'on m'invitait instamment. Je ne pouvais supporter la vue des uniformes allemands, tout en moi frémissait. Pourtant la guerre avec la Russie n'était pas encore commencée. J'écrivais mon autobiographie philosophique. A mon retour, au début de septembre, je me sentis menacé. J'avais écrit contre le hitlérisme, le national-socialisme et le fascisme, on me connaissait comme adversaire idéologique. Des arrestations commencèrent parmi les Russes. L'air était lourd dans les milieux de l'émigration, il y avait des partisans des Allemands et de Hitler. Lorsque commença la guerre contre la Russie, la situation devint plus poignante. L'entrée des Allemands en terre russe me causa une profonde commotion. Ma Russie courait un danger mortel, elle pouvait être démembrée et asservie. Les Allemands occupèrent l'Ukraine et atteignirent le Caucase. Leur conduite dans les pays russes occupés fut féroce, ils traitèrent les Russes en race inférieure. Ce n'est que trop connu. Il y [411] eut un temps, où l'on pouvait croire à la victoire des Allemands. J'ai toujours eu foi en la Russie invincible, mais le danger dans lequel elle se trouvait, me faisait souffrir. Mon patriotisme natif atteignait son plus haut degré d'intensité, je ne faisais qu'un avec l'armée rouge. Les humains se partageaient à mes yeux en partisans de la Russie ou partisans de l'Allemagne. Je refusais de voir ces derniers et les considérais, comme traîtres. Les milieux russes de Paris comptaient des éléments germanophiles qui espéraient voir Hitler libérer la Russie des bolchevistes. Cela provoquait en moi une profonde indignation. Depuis mon expulsion en 1922, j'ai toujours observé l'orientation soviétique, considérant toute intervention comme criminelle. Je n'ai jamais eu le culte de la force, cependant celle dont l'armée rouge faisait preuve en défendant la Russie me semblait providentielle. J'avais foi dans la grande mission de la Russie. La vie fut très pénible à Paris. Quelques-uns de nos amis furent arrêtés et plusieurs, déportés en Allemagne, y

périrent dans des conditions tragiques. J'eus plusieurs fois la visite des représentants de la Gestapo, qui m'interrogèrent sur mon activité. On manquait d'accusations contre moi. Un journal suisse annonça mon arrestation, et la Gestapo envoya comme d'ordinaire, deux émissaires, pour apprendre la cause de la fausse nouvelle. Je sais l'allemand, ce qui facilita la conversation. On me dit que Berlin demandait l'explication de l'information au sujet de l'arrestation d'un philosophe aussi connu et apprécié en Allemagne. D'après l'officier de la Gestapo, cela avait alarmé Berlin, ce qui, évidemment, était très exagéré. Or, je me suis souvent demandé comment il était possible que je n'aie pas été arrêté, vu la facilité avec laquelle d'autres le furent sans raison valable. Je n'ai jamais dissimulé ma manière de penser. Je n'aime pas qu'on exagère sa propre renommée et son importance. Cela n'est pas dans mon caractère, pourtant, ma célébrité en Amérique [412] et en Europe, en Allemagne en particulier, fut une des causes pour lesquelles mon arrestation ne parut pas opportune. Je disais en plaisantant que les Allemands donnaient ainsi la preuve de leur respect pour la philosophie. On me dit plus tard qu'il y avait quelqu'un parmi les nationaux-socialistes haut placés, qui, se regardant comme admirateur de ma philosophie, ne permettait pas que je fusse arrêté. Pendant ces terribles années toute activité extérieure me fut impossible. Je restais chez moi à Clamart, allant rarement à Paris. Les cafés étaient devenus des lieux dangereux, je ne les ai d'ailleurs jamais fréquentés, même en temps de paix, au cours de vingt années j'y suis entré trois fois au plus. Ne suis-je pas le féodal siégeant dans son château, le pont levé ! Je ne consentais à collaborer à aucune entreprise se rattachant même de loin aux Allemands. Aussi ne pouvais-je faire de conférences. J'écrivais beaucoup, profitant de mon temps libre pour me concentrer sur ma création philosophique. Mais le dimanche, des Russes animés de sentiments patriotiques se réunissaient chez nous et parfois y faisaient des exposés. Notre maison fut un des centres patriotiques. Parfois venaient aussi des Français. D'intéressantes réunions eurent lieu pendant l'occupation chez Moré, consacrées surtout aux problèmes mystiques et spirituels. J'y ai parlé par deux fois, sur le messianisme et sur le drame religieux de Nietzsche. Il y avait en outre, des cours destinés aux recherches spirituelles, sur l'initiative de M.-M. Davy, femme très érudite et bien douée, notre nouvelle amie. J'y ait fait plusieurs conférences sur le thème : « L'idée messianique et le problème de l'Histoire ». C'était un milieu de catholiques de gauche,

mais des protestants, des orthodoxes et des libres chercheurs y participèrent aussi. M.-M. Davy organisait aussi des congrès, dans une magnifique propriété près de Paris. Le premier de ces congrès fut voué à la discussion de mon livre récemment paru en France *Esprit et* [413] *Réalité*. J'y eus des différends intellectuels avec certains catholiques, avec Gabriel Marcel principalement qui me trouvait anarchiste. A cette époque, je fis la connaissance de Romain Rolland, marié avec une Russe, la veuve d'un de mes neveux. Je sentais l'importance de la personne morale en R. Rolland. Ses sympathies pour la Russie soviétique et le communisme russe ne signifiaient nullement une tendance au matérialisme : il fut, au contraire, spiritualiste. C'est avec beaucoup de sympathie qu'il avait lu *Esprit et Réalité* et c'est dans ce même esprit qu'il parlait de moi dans son livre sur Ch. Péguy. Dans mon idée de l'objectivation, il voyait une certaine parenté avec Péguy, ce qui n'est exact qu'en partie.

*
* *

Ces années furent pour moi dures et pénibles, aussi bien à l'extérieur que dans ma vie intérieure. Ce fut un temps de luttes spirituelles, de conflits, de doutes, d'interrogations. Comme je l'ai déjà dit, je ne suis point sceptique et mes doutes sont d'une nature particulière. Ils sont d'un caractère plus moral qu'intellectuel. Je ne crois pas avoir eu de moments de pure négation de Dieu. Mais il y avait par contre, des moments où je me tournais contre Lui, des moments douloureux où la pensée me venait qu'il se pourrait que Dieu soit méchant, plus méchant que je ne le suis moi, homme pécheur, et ces pénibles sentiments se nourrissaient de doctrines théologiques orthodoxes, de la doctrine judicaire de la rédemption, de celle de l'enfer et d'autres encore. C'est dans la liberté incréée que je voyais une issue, mais on ne voulait pas la reconnaître. Je me posais toujours de nouveau les problèmes religieux éternels. J'éprouvais par moments une hostilité à l'égard de toute orthodoxie officielle, ce qui d'ailleurs n'était pas nouveau pour moi. Parfois je croyais être d'une confession différente [414] de celle qu'on appelle communément chrétienne. Eh quoi ! si je n'étais pas dans le vrai, mais si ceux que je combats avaient raison ? Alors, me disais-

je, Dieu serait cruel et inhumain, il aurait éternellement voulu le mal, la souffrance, l'enfer. Pour Dieu, prévoir c'est vouloir. Or, ma révolte contre Dieu était au nom de Dieu lui-même, au nom d'une idée de Dieu plus haute. C'est ce qui me console. Je ressentais malgré tout la privation de Dieu et de la grâce. Cet état n'implique pas la négation de Dieu, au contraire, il implique la croyance à l'existence de Dieu. C'est un moment de la dialectique existentielle de la communion divine, mais c'est un moment douloureux. Non seulement des êtres individuels, mais des peuples entiers, l'humanité et la création tout entières l'expérimentent aussi. Et ce phénomène mystérieux ne saurait être expliqué par le péché ; le péché n'est-il pas le fait général de la vie humaine. Celui qui le ressent, peut ne pas être plus mauvais que ceux qui ne se sont jamais sentis abandonnés de Dieu et qui ne comprennent pas ce sentiment. Chose curieuse, ces luttes intérieures n'atteignaient en rien mes conceptions religieuses et philosophiques essentielles, qui parfois s'accentuaient et prenaient encore plus de relief. Il y a dans ce que j'essaie de dire quelque chose de profondément intime et d'ineffable. Durant cette période sanglante de bombardements, de meurtres, de camps de concentration, d'arrestations, d'innombrables souffrances humaines, j'ai persévéré dans ma méditation sur le mal, sur la souffrance, l'enfer et l'éternité. Ces méditations furent souvent contradictoires. Mes écrits n'offraient que les résultats de mes luttes intérieures, la lutte même pouvait passer inaperçue. C'est à la mort et à l'immortalité que j'ai le plus intensément réfléchi ; ces réflexions sont intégrées dans mon dernier ouvrage *Dialectique du divin et de l'humain* et en constituent la partie essentielle. En automne 1942, j'ai dû subir une grave opération [415] et j'ai passé six semaines dans une clinique. Je ne pensais pas à une issue mortelle et je n'éprouvais pas de crainte, comme en témoigne l'infirmière, notre amie Mme L., qui me soignait avec dévouement. Mais j'eus une sensation aiguë. L'anesthésie ne fut que partielle, n'immobilisant que la partie inférieure du corps. J'étais en pleine conscience, je voyais tout sans ressentir de douleur. Mais je ne pouvais bouger, je me trouvais réduit à la passivité absolue. C'est là que je ressentis le mur de la nécessité que plus tard je connus en d'autres occasions. Je supporte mal la passivité complète, il n'y a rien de plus effrayant que l'impuissance devant l'inéluctable qui pèse sur nos têtes et dont nous ne nous rendons compte qu'à de rares instants. Néanmoins, nous sommes des êtres libres. C'est surtout la puissance de l'inéluctable, pesant sur des êtres libres, qui est tragique. Tout au début

de la Libération, un fait se produisit dans notre vie qui me fut plus sensible qu'on ne saurait le croire. Ce fut la mort de notre cher chat, Mourry. Je me suis senti en union avec toute la création attendant la rédemption. Avant de mourir, Mourry se traîna dans la chambre de Lydie, elle-même déjà gravement atteinte, et sauta sur son lit pour faire ses adieux. Ce fut très émouvant. Je pleure rarement, mais à sa mort je versai des larmes amères. La mort de cette créature de Dieu, charmante, fut pour moi l'expérience de la mort en général, de la mort des êtres aimés. J'exigeais la vie éternelle pour mon chat, la vie éternelle pour nous deux. Longtemps il me fut impossible de parler de lui, je le voyais grimper sur mes genoux. Lors de nos lectures à haute voix, dans la soirée, Mourry aimait y assister. Maintenant Lydie qui faisait la lectrice n'est plus, Mourry a disparu, je suis resté seul, avec Génia qui est mon réconfort. Avec la mort de Mourry, le problème de l'immortalité se posa à moi de façon concrète. Sa tombe se trouve sous un arbre de notre jardin. En passant par là, je songeais [416] à l'immortalité, d'une façon non abstraite, mais imagée. La notion d'immortalité impersonnelle, dans laquelle disparaît ce qui est unique, irremplaçable, individuel, me répugne. Ce sentiment, je l'ai éprouvé très profondément à l'occasion de l'événement le plus douloureux et le plus important de ma vie. J'y arrive bientôt.

*
* *

Une vie nouvelle commença avec la libération de Paris. Ce n'était pas encore la fin de la guerre, mais déjà on était assuré de son issue favorable. Au début, il y eut de pénibles impressions se rattachant aux actes de vengeance, organisés par les Français. On a arrêté beaucoup de Russes, pour des raisons contraires aux arrestations allemandes. Ces arrestations étaient parfois justifiées, parfois elles ne l'étaient point. L'atmosphère fut toujours pesante. Une partie des émigrés russes s'étaient adaptés à l'occupation allemande avec une facilité qu'on pourrait qualifier de trahison. A présent, on commençait à s'accommoder de la même façon du communisme peu connu et mal compris, que de l'ambassade soviétique. Souvent c'étaient les mêmes personnes, seule leur orientation était changée. On montrait peu de

dignité et d'indépendance. Quoique j'aie beaucoup critiqué l'idéologie communiste et que je la critique toujours, professant la liberté, j'ai toujours été de tendance dite « soviétique ». Rien n'a essentiellement changé dans mon attitude à l'égard de la Russie soviétique. Je considère le gouvernement soviétique comme l'unique gouvernement russe national, il n'en existe pas d'autre, lui seul représente la Russie dans les rapports internationaux. Cela ne veut pas dire que je l'approuve entièrement. Au fond, je ne sympathise avec aucun gouvernement. Je n'ai jamais aimé les puissants de ce monde. Mes sympathies émotionnelles vont à l'anarchisme. Cependant je ne discute pas la nécessité des [417] fonctions gouvernementales dans la vie des nations. Pour les émigrés, la question principale paraît être celle des rapports avec le gouvernement soviétique, et c'est à cela que je m'oppose. Je considère comme le problème essentiel l'attitude envers le peuple russe, le peuple soviétique, envers la révolution qui représente un moment intérieur du destin de notre peuple. Il faut sentir le sort du peuple russe, comme le sien propre. Je ne saurais me situer en dehors de mon peuple, à la hauteur de principes abstraits libéraux-démocratiques. Cela n'oblige pas à conformer ses idées et sa conduite selon les directives de l'Ambassade soviétique, à penser et à écrire avec le regard fixé sur cette Ambassade. Lorsque plus tard l'Union des Russes patriotes soviétiques proclama l'acceptation inconditionnée du gouvernement et du régime soviétiques, j'en fus indigné. L'homme ne doit accepter aucun pouvoir de façon inconditionnée, c'est un état de servitude. Il ne faut s'incliner devant nulle puissance, c'est indigne de notre liberté. En novembre 1944 j'ai fait de la part de l'Union des écrivains, dans le local des patriotes russes, un exposé public sur le sujet « L'Idée russe et l'Idée germanique ». Ce fut le plus grand de mes succès. Cela coïncidait avec l'exaltation patriotique. Ensuite, je fis paraître dans le *Patriote russe*, auquel participait un groupe de jeunes écrivains, un article *La transformation du nationalisme et de l'internationalisme*, qui choqua certains milieux russes. Le cercle de nos relations intimes changea. Des écrivains, anciens « mladorosses » d'orientation soviétique, commencèrent à fréquenter notre maison. Ma divergence religieuse et politique avec les milieux de l'Institut théologique fut totale. Je n'avais pas de rapports directs avec l'Ambassade soviétique, je n'en éprouvais pas le besoin. Mais quelques personnes de l'Ambassade fréquentaient ma maison et je les interrogeais sur la Russie avec le plus vif intérêt. J'ai gardé un souvenir

très agréable d'un [418] jeune diplomate, et surtout d'un littérateur soviétique très sympathique et homme de talent, apportant comme l'atmosphère même du pays russe. La Russie était son culte, l'idéologie communiste lui était étrangère. Il eut un sort tragique. J'étais très surpris lorsqu'on me disait que tout le peuple russe lisait la grande littérature du XIXe siècle et avait un véritable culte pour Pouchkine et pour L. Tolstoï. Mais j'ai aussi connu un sentiment d'amertume. Je suis connu en Europe et en Amérique, de même en Asie et en Australie, il n'y a qu'un seul pays où l'on ne me connaît presque pas et c'est ma patrie. C'est une des preuves d'une rupture dans la tradition de la culture russe. Après la révolution, on retourne à la littérature russe, c'est un fait d'une portée immense. Mais, il n'y a pas encore de retour à la pensée russe, le matérialisme dialectique toujours régnant s'y oppose. La philosophie est toujours en disgrâce, la liberté spirituelle n'existe pas. On m'aurait peut-être autorisé à rentrer en Russie. Mais qu'aurais-je pu y faire ? Cette question du retour me peine beaucoup. Le philosophe n'a pas de raison pour rentrer en Russie. Mon cœur saigne, quand je songe à mon pays, et j'y songe très souvent. Je songe à la tragédie de la culture russe, à ses scissions, que l'Occident n'a jamais connues sous cette forme. Le destin russe est très douloureux et il faut qu'il soit vécu jusqu'au bout. Depuis quelque temps, le thème de la Russie me tourmente sans répit. Je suis déçu sous bien des rapports.

*
* *

Cette année 1945 a beaucoup accru ma renommée. On commence à m'apprécier plus qu'autrefois. J'entends souvent parler de mon nom « mondial ». Des étrangers viennent me trouver et je reçois d'innombrables lettres. Cette vaste correspondance est mon supplice, car je ne sais pas écrire des [419] lettres et je le fais avec ennui. Parfois la quantité de celles auxquelles il faut répondre, m'exaspère. Je suis très étonné de devenir un personnage honorable et vénéré, donc posé, presque un « maître » guidant les esprits. Cela ne s'harmonise nullement avec mon propre sentiment. Je voudrais que les lecteurs de cette autobiographie me croient. Je ne suis pas cet homme honorable et posé, je n'ai rien d'un maître spirituel, je ne suis qu'un chercheur de

vérité et de vie en Dieu, un révolté, un philosophe existentiel, dans l'acception de vie intense du philosophe lui-même, non un maître, non un professeur, non un directeur. Ma renommée ne me donnait que peu de joie et de bonheur auxquels je ne crois pas, du reste. J'ai peu d'ambition. Je suis enclin à la mélancolie, ce qui, sans doute, passe inaperçu grâce à ma réserve habituelle, ainsi qu'à mes facéties et à mon badinage. Ce fut une période néfaste. Lydie tomba gravement malade : paralysie des muscles de la gorge avec difficulté croissante de déglutition et de parole. Elle supportait admirablement son mal pénible. Ses forces diminuaient, elle mourut à la fin de septembre 1945. Ce fut un événement des plus douloureux, mais aussi des plus importants de ma vie intérieure. La mort de L. ne fut pas tourmentée, mais spiritualisée et sereine, elle m'a beaucoup appris, ce fut pour moi une expérience d'une portée immense. L. avait une foi extraordinaire, je n'en ai jamais rencontré de pareille. Elle fut jusqu'au bout d'une grande hauteur spirituelle, en pleine lucidité, et tout ce qu'elle disait, ou plus exactement écrivait, était d'une grande beauté. Elle faisait des vers, que je veux publier ; elle-même ne le désirait pas. Sans aucune ambition, elle était d'une nature aristocratique. Elle lisait toujours des ouvrages mystiques et prenait des notes. Elle se rapprochait de plus en plus de la future religion de l'Esprit, restant cependant inaltérablement fidèle à l'Église. Tous les soirs avant le coucher, je venais la [420] retrouver et nous échangions nos vues spirituelles et mystiques. J'ai tant aimé ces heures d'intimité et je pense toujours à ce que j'ai perdu. Je ne puis me résigner à la mort d'un être cher tant aimé, à son départ irrévocable, au vide qu'il a laissé. Je ne puis consentir à la vie finie, qui pour Heidegger représente la vérité suprême. Comment ne pas réclamer le revoir et l'union dans la vie éternelle ! Je fus touché de l'expression générale d'affection dont Lydie fut l'objet après sa mort. Ceci n'est pas le seul aspect de la mort, il en existe un autre. La mort n'est pas seulement le mal suprême, elle est aussi lumière. La mort contient une révélation de l'amour qui, particulièrement ardent et tourné vers l'éternité, atteint son point culminant dans la mort. La communion spirituelle ne continue pas seulement, elle devient encore plus intense que pendant la vie. J'ai dit à Lydie mourante qu'elle avait été pour moi un immense soutien spirituel, elle répondit qu'elle continuerait de l'être. Et cela est vrai. Je songe à la portée de la mort. On garde rarement de mauvais souvenirs de ses familiers décédés, on ne se souvient d'ordinaire que de leurs bons côtés. La sagesse commune proclame que des morts il faut dire du bien

ou se taire. Ceci est plus profond qu'on ne croit. La mort apporte une clarification, les visages acquièrent parfois une beauté que leur confère la transfiguration pour l'éternité, et le mal se détache. En nous rappelant le défunt dans un élan créateur, nous contribuons activement à sa transfiguration. Lorsque, se plaçant dans la perspective historique, on émet sur des morts des jugements négatifs au nom de la vérité, c'est qu'alors le mort revient à l'histoire terrestre où le mal se mêle au bien, la lumière aux ténèbres. La mort reste un paradoxe : le mal suprême, la séparation à laquelle il est impossible de se résigner, elle est aussi lumière de l'au-delà, révélation d'amour, aube de la transfiguration. L'amour et la mort sont liés, mais l'amour est plus fort [421] que la mort. La mort est à la fois l'angoisse de la séparation et la survie de la communion spirituelle. Se retournant vers la vie, on sent combien tout est insignifiant auprès de la mort. Elle se situe dans le temps, témoignant de la puissance du temporel, mais elle est en même temps orientée vers l'éternel au-delà du temps. La mort de Lydie fut le fait le plus douloureux de ma vie, mais en y communiant, je sentis que la mort était devenue moins effrayante, et son visage eut pour moi quelque chose de familier. Je suis resté avec Génia, l'amie intime pleine de sollicitude touchante. J'ignore quelle aurait été mon existence, si elle aussi était partie. Nous avons des entretiens quotidiens consacrés aux problèmes intellectuels et spirituels, et parfois des discussions. Elle a beaucoup de compréhension pour nombre de mes idées qui lui sont proches. J'eus de tout temps pour elle une amitié particulière.

Je songe au caractère profondément dramatique de ma vie et que la lecture de cette autobiographie n'aura, sans doute, pas rendu plus intelligible. Il existe dans les limites de cette vie terrestre des conflits insolubles. Pourrons-nous en triompher dans la vie éternelle ?

Essai d'autobiographie spirituelle

SUPPLÉMENT 1947

Cette année fut une année de tourments causés par la Russie. Mon attitude à l'égard de ce pays est vraiment tragique et méconnue. J'ai éprouvé une grave déception. Après une guerre héroïque, l'évolution de la Russie Soviétique ne se déroule pas de la façon espérée. Au lieu d'augmenter, la liberté est limitée. L'histoire des Akhmatov et de Zochtchenko m'a produit une impression des plus pénibles. Le matérialisme dialectique demeure l'idéologie gouvernementale prépondérante. Telle est la tendance du principal groupement communiste dirigeant les revues et les journaux, et ceux-ci font une pénible impression. L'attitude à l'égard de l'Église orthodoxe est radicalement changée, la situation de celle-ci est presque privilégiée. Mais son champ d'action est limité et sa liberté n'est pas la liberté de la pensée. Le mouvement religieux en Russie s'accroît incontestablement. Les croyances chrétiennes sont fortement ancrées dans le peuple russe. D'importants processus spirituels mûrissent au sein de ce peuple, résultant de la révolution et de la guerre, et encore impuissants à se produire au dehors. Or, voici la cause de mon inquiétude. La tendance conservatrice, le désir du retour au XVIe et au XVIIe siècles prédominent [423] dans l'Église officielle, dans la haute hiérarchie. Le christianisme est compris exclusivement comme religion personnelle, religion du salut pour la vie éternelle. Posé par la pensée religieuse russe, le thème de la transfiguration sociale et cosmique, de la nouvelle époque créatrice dans le christianisme, est absent. Et c'est précisément cette tendance cléricale conservatrice qui est encouragée par le gouvernement soviétique. On ne peut que saluer le sentiment national accru. Mais il y a le danger du nationalisme qui est une trahison à

l'égard de la vocation universaliste de la Russie dans le monde. L'étatisme totalitaire centralisé et croissant devient également détestable. Il s'y rattache ce qui me fut le plus pénible dans les tendances de l'émigration au cours de ces deux dernières années. Tout y était déterminé principalement par l'attitude à l'égard du gouvernement soviétique : on l'acceptait de façon globale, inconditionnée, ou bien on rejetait haineusement toute Russie postrévolutionnaire. Or, notre attitude à l'égard du peuple russe, comme à l'égard de la valeur historique de la révolution et de l'ordre soviétique, ne s'identifie pas avec notre attitude à l'égard du gouvernement soviétique. Je puis reconnaître la portée positive de la révolution et ses résultats sociaux, admettre les aspects positifs du principe soviétique lui-même, croire à la grande mission du peuple russe, mais en même temps je puis exercer ma critique au sujet des actes du gouvernement et demeurer irréconciliable à l'égard de sa structure idéologique. Je me suis senti, dès le début, très isolé dans l'émigration. Je sens surtout de la répulsion pour l'argumentation orthodoxe se basant sur le principe : « Pas de gouvernement sans la volonté de Dieu. » Ce mot de l'apôtre Paul a une signification historique, non religieuse. Il fut pour l'Église une source d'esclavage et de servitude. Ma critique de la Russie soviétique est particulièrement malaisée parce que tout en connaissant ses difformités, [424] j'éprouve la nécessité de plaider la cause de mon pays, en présence de l'hostilité du monde. Il me reste le tourment sans parvenir à une issue harmonieuse. Depuis peu, les deux principes essentiels de mon être me sont devenus encore plus sensibles : c'est d'une part le principe aristocratique, l'interprétation de la personne et de la liberté créatrice, et d'autre part, c'est le sens du destin historique qui ignore les retours en arrière, ainsi que les sympathies socialistes, d'origine religieuse. Il faut que je concilie en moi ces deux éléments. Je persiste à croire que les changements et les améliorations en Russie ne pourront se produire qu'en vertu des transformations intérieures du peuple russe. Il y a vingt ans que je pense ainsi et c'est en quoi je m'écarte de la plupart des émigrés.

*

* *

C'est au printemps 1947 que l'Université de Cambridge me conféra le grade de docteur en théologie honoris causa, ce qui est considéré comme une grande distinction. Nulle part ailleurs je n'ai trouvé autant de sympathie pour ma pensée qu'en Angleterre. Cela fut pour moi d'un grand soutien dans mon exil. Auparavant, ce furent les Russes Tchaïkovsky et Tourgueniev qui détinrent le titre de docteurs. C'est moins un grade de savant que la reconnaissance du mérite. Les milieux académiques ne m'ont jamais aimé, me considérant comme un philosophe par trop « existentiel », plus moraliste qu'érudit. En outre, je ne suis pas théologien, mais penseur religieux. La philosophie religieuse est un article très russe et les chrétiens occidentaux ne la distinguent pas toujours de la théologie. Tout de même, j'ai beaucoup traité des choses divines. L'Université de Cambridge et sa Faculté théologique sont réputées très libérales, aussi m'ont-elles préféré à K. Barth et à J. Maritain, candidats comme moi. Je me rendis à Cambridge au [425] mois de juillet. La remise du doctorat à Cambridge, comme à Oxford, est une cérémonie moyenâgeuse très solennelle. On me revêtit d'un manteau rouge et d'un béret de velours. En grande procession à travers une salle immense remplie d'une foule nombreuse, je marchai au premier rang, la théologie étant considérée comme science suprême. A une certaine distance, marchaient Bevin, ministre des affaires étrangères, et le maréchal Usewell, ancien vice-président des Indes, docteurs honoris causa, comme moi. Tout ceci s'accordait mal avec mon genre. J'y assistai en quelque sorte en spectateur, songeant aux singularités de mon destin. C'est à la même époque que je reçus de Suède l'annonce de ma proposition pour le prix Nobel. Je doute d'ailleurs que je puisse l'obtenir, ce prix ! Il faudrait faire des démarches que je ne fais point et, de plus, il faudrait ne pas être un Russe exilé.

En automne, les « Rencontres internationales de Genève » m'invitèrent à une collaboration active. Le sujet de mon exposé fut *Le progrès technique et le progrès moral*, question à laquelle j'avais beaucoup réfléchi et sur laquelle j'avais souvent écrit. Malgré l'ennui des soucis (visa, etc.), je donnai mon assentiment. Ce fut une réunion des intellectuels de marque. Les organisateurs genevois des Rencontres appartiennent surtout au monde « bourgeois » de la Suisse romande, très hostile au communisme. Néanmoins, ils firent preuve d'une grande tolérance en permettant aux communistes deux exposés sur neuf.

D'actifs communistes assistèrent à ces séances sans y participer. Je fus surpris du rôle accordé au marxisme dans ces rencontres. Les uns exposaient leur idéologie marxiste, d'autres la critiquaient, mais tout gravitait autour de ce thème central. Je me sentis reporté à cinquante ans en arrière, et il fut manifeste que je pouvais être reconnu spécialiste en la matière, non seulement par ma connaissance du marxisme, mais aussi par mon interprétation [426] pénétrante de son essence. Cela, les marxistes l'on reconnu. Je n'avais pas cru devoir encore faire la critique du matérialisme, ce qui me paraissait élémentaire. Et je songeai que notre monde est en train de revenir à l'élémentaire, que sans doute il faut passer par là. Le mouvement spirituel en Russie et en Europe de la fin du XIXe et du début XXe siècle, est évincé. Il y avait aux Rencontres des hommes « spiritualistes », d'un niveau intellectuel et spirituel infiniment supérieur à celui des marxistes, mais ils n'étaient pas le centre de l'attention. Quant à moi-même, mon rôle fut assez actif et j'eus les plus nombreux auditeurs, grâce à ma bonne connaissance de Marx et à la modération avec laquelle, tout en critiquant sa philosophie, je reconnaissais en lui une certaine vérité sociale. Je n'étais pas tout à fait à l'aise, ne pouvant porter des coups trop durs au marxisme, sentant combien il avait raison au sujet de notre monde. Or, presque tous admettaient la ruine et l'écroulement de l'ordre capitaliste, mais ils exprimaient le souhait que l'esprit ne soit pas éteint. Les répliques marxistes à ma critique philosophique furent médiocres, mais on sentait derrière elles une puissance organisée et agressive. A côté d'elles, le christianisme historique manque de cette énergie vitale dont il était riche dans le passé. Cela est conforme à mes pensées sur la crise spirituelle traversée par le monde, mais ma pensée est difficile à traduire, l'ambiance actuellement régnante étant trop élémentaire. Une fois de plus je me convaincs du degré de mon isolement. Je ne puis non plus parler au nom des organisations religieuses confessionnelles. Je suis tourné vers les siècles futurs, lorsque les processus élémentaires et inéluctables seront terminés. L'antinomie essentielle de ma vie se renouvelle toujours. Etant actif et capable de lutte idéologique, je rêve d'un monde tout autre et j'en ai la nostalgie. Je veux écrire encore un livre ayant pour sujet la spiritualité et la mystique nouvelles. C'est l'intuition essentielle [427] de ma vie, l'acte créateur théurgique de l'homme, qui en sera le centre. Car la nouvelle mystique devra être théurgique.

*
* *

Je n'ai jamais su mettre en équilibre le Rêve et la Réalité, de là les discordances de ma vie. Il faut que je le redise, je n'ai jamais été de ces rêveurs mollement passifs, chez lesquels la pensée et la volonté se subordonnent au sentiment. Pour mieux comprendre mon caractère et mes vues concernant la vie, il importe de comprendre mon attitude à l'égard des soi-disant « heureux instants de la vie ». Je n'ai jamais cru au bonheur dans les conditions de ce monde, mais je croyais à la possibilité de moments heureux. Le malheur est que je ne sais éprouver la satisfaction de ce qui est passager, de ce qui est une fraction du temps. Il faut à l'homme de la joie, pour qu'il puisse supporter la vie. La joie, m'est-elle encore possible ? Tout comme dans ma jeunesse, je rêve d'une exaltation extraordinaire. Selon le calcul normal, ma vie approche de son terme. Pourtant je ne ressens point l'état de vieillesse spirituelle ou même émotionnelle, ma réceptivité, ma sensibilité n'ont pas changé. Je me sens — sauf au physique — d'une jeunesse incroyable. Or, en imaginant des instants plus joyeux ou plus heureux, je me rappelle subitement que Lydie n'est plus, je me rappelle d'autres choses encore, et tout est fini... Du reste, toute joie fut toujours chez moi empoisonnée par le souvenir de la mort, de la souffrance, des injustices de ce monde périssable et éphémère. Il n'existe qu'un seul domaine, où je pouvais éprouver l'exaltation et la joie intégrales, c'est celui de ma création intellectuelle, philosophique. Là, tout dédoublement me fut inconnu. La pensée créatrice, son expression sur le papier ont invariablement constitué la teneur positive de mon existence. J'avais constamment le [428] projet d'un nouvel ouvrage en réserve. Ce fut ma seule façon de vivre et ce fut de même l'hygiène de ma vie. À présent j'écris des articles d'actualité, philosophiques et non politiques, mais c'est le projet d'un ouvrage consacré au problème de la vérité et de la révélation qui me préoccupe intérieurement [23]. En fin de compte, c'est le problème de Dieu, problème des problèmes. Pour me servir d'un mot de Dostoïevsky, Dieu fut le tourment de ma vie. J'en conclus que l'athéisme, quand il n'est ni frivole, ni virulent, mais

[23] Le livre est écrit, d'autres sont en projet.

sérieux et profond, peut s'avérer utile et purificateur. Il faut une épuration radicale des notions humaines sur Dieu, car ce sont elles qui conduisent à l'athéisme. Il faut une critique de la révélation, il faut déceler la part de l'humain dans la révélation. Il faut enfin mettre en valeur les éléments d'enrichissement que la création humaine apporte à la vie divine elle-même, la réponse de l'homme à l'appel de Dieu. A cette fin, il est nécessaire d'abdiquer le concept statique de la Divinité. C'est mon thème fondamental. Je crois, au fond, traiter toujours un thème unique. En écrivant un livre nouveau, je crois chaque fois, que je serai enfin mieux compris. Car je m'afflige d'être méconnu. Il se peut que la faute en soit à moi-même. Je n'ai pas assez expliqué les antinomies de ma vie et de ma pensée. Malgré ma grande renommée, mes idées essentielles sont trop peu connues et trop peu comprises. Mes admirateurs se servent parfois de mes idées pour des fins auxquelles je suis étranger. Je doute parfois que la parution de nouveaux ouvrages puisse remédier à tout cela. Ma manière de penser est très dynamique, quoique je reste fidèle à moi-même. Une pensée statique est plus aisément intelligible. Ma faible aptitude discursive et systématique empêche la compréhension de l'objectivation qui est l'idée centrale de ma philosophie et à laquelle est [429] liée mon expérience existentielle. On pourrait me trouver des points de contact avec quelques penseurs de notre époque, avec M. Scheler par exemple, avec Bergson, et surtout avec Jaspers, mais par-dessus tout avec J. Boehme ; malgré certaines divergences, j'ai une parenté avec F. Baader. Un seul thème me rapproche de Kierkegaard, c'est la révolte de l'individuel contre le général, pour le reste il m'est plutôt opposé. Aucun ne me fut vraiment proche, quoique j'aie toujours été à la recherche d'une parenté spirituelle, tout prêt à en exagérer la portée (je le pense aujourd'hui de Boehme). Je me demande parfois, si je laisse aux générations futures quelque pensée parfaitement intelligible. Je suis un homme de mon époque dont je reflète les luttes contradictoires, mais insurgé contre cette époque et tourné vers l'avenir. L'homme porte en lui son monde particulier malaisément intelligible aux autres. Et néanmoins, une communication entre ces mondes divers est possible et il faut y tendre. La clarté de pensée ne pourra pas à elle seule résoudre ce problème, car cette clarté, je la possède à un degré assez élevé. Il me semble parfois que mon monde à moi ne ressemble pas à celui des autres humains, et que mon Dieu n'est pas semblable au leur. Ce qui est à mes yeux banal, privé d'individualité, abstrait, c'est ce qui paraît aux autres habituel et

intelligible. La grande tâche qu'il faut accomplir consiste à acquérir la communauté, la communion, l'intelligence de ce qui est individuel, original, unique. C'est en quoi consiste la tâche laborieuse de la philosophie dite existentielle, qui franchit les frontières de la connaissance généralement obligatoire, objectivée et socialisée. Reste l'expérience ultime, la plus importante de toutes, qui nous promet des révélations et qui ne saurait être décrite par une autobiographie — c'est l'expérience de la mort...

Mon livre s'achève sur ces méditations.

Fin du texte